ف: م
۱
از میرزا حبیب الله رشتی
۱۳۸۰ / ۱ / ۳
وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانه آستان قدس رضوی
آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب شرح شرایع الاسلام (- کتاب الزکاة)

مؤلف متن ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن معروف به محقق حلی (۰ - ۶۷۶)

شارح ~~نامعلوم~~ میرزا حبیب الله الرشتی مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نستعلیق ~~شکسته~~ تعداد سطر ۲۱

جزء کتب فقه زبان عربی عدد اوراق ~~۲۲۸~~ ۲۳۱

طول ۲۱ عرض ۱۵ شماره عمومی ۲۶۰۷۵

وقفی / خریداری		تاریخ	وقف / خریداری

ملاحظات تقریرات درسی است و بیشتر از کتب معروف مطالب را شرح و توضیح نموده اند.

آغاز: والحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد المبعوث محمد و آله الطیبین

اندازهٔ نوشته ها: ۱۰ × ۱۶

انجام: ولو صرف الغارم ما دفع الیه فی غیر القضاء ایجمع علی (الاشبه کذا)

شرح کتاب الزکاة از شرایع عربی

موضوع: فقه استدلالی (تقریرات درس)

آغاز: بعد از بسمله و حمدله فهذا کتاب الزکاة من شرایع الاسلام...

انجام: ولو صرف الغارم ما دفع الیه فی غیر القضاء ارتجع علی الاشبه

اندازه: (۲۰) ۱۵×۲۱ برگ (۲۳۰)

خط نسخ مکرر کاغذ اصفهانی جلد چرمی

نسخه است جالب عناوین و نقول را با رنگ قرمز نوشته، و بر فراز عبارت متن خط کشیده اند و بیشتر از کتب معروف مطالب را شرح و ترجیح نموده اند (چاپ نشده است)

وبه نستعين وهو حسبي ونعم الوكيل

١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير المبعوث محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
وبعد فهذا **كتاب الزكوة** من شرايع الإسلام المتعلق الكتاب والكتب مصدران لكتب وقد يطلق
لما يجمع به تخطه كالنظام لما ينظم به وقد ذكرناه وذكرنا بعض ما يتعلق به في كتاب الطهارة والزكوة مصدر
مجرد بمعنى المزيد أعني التزكية كالطلاق والسلام بمعنى التطليق والتسليم فهو اسم مصدر باب التفعيل وقد
يقال انه من مصادره كما صرح به النحاة وفيه مسامحة والمراد ما ذكرنا لان مصدر المزيد لا يكون مجردا فهو
اسم لمصدر باب التفعيل وليس بمصدره حقيقة ومعناه لغة كما في المسالك والمدارك وغيرهما النمو
والطهارة يقال زكى المال اذا زاد ونمى وقيل ومنه قوله تعالى تزكيهم وتطهرهم وقوله ازكى لكم واطهر
لاولوية التأسيس على التأكيد كما في كنز العرفان وقيل ان الزكوة بمعنى المبالغة في الطهارة فالطهارة
بمعنى باكي والزكوة بمعنى باكرة وبه يتحقق التأسيس الاتي مع ان نسبة النمو الى الشخص يحتاج
الى تكلف وكيف كان فلا يبعد فصاحة الاتي ولكن بالي ما لا يمكن ارجاعه الى الطهارة من استعمالاته ولو كان
فالظاهر انه مجاز منه بعلاقة السببية ويشهد له مضافا الى شيوع استعماله بمعنى الطهارة في القران المجيد كقوله تعالى
ونفس وما زكيها وقوله ونفس زكية وقوله قد افلح من زكيها وقوله ما زكى منكم من احد وغير ذلك
التبادر كما لا يخفى على الذوق السليم في الاستعمال العاري عن القرينة وهو الاصل اذا دار الامر بين الاشتراك
والمجاز وقد يطلق ويراد منه الصلاح وجعل منه قوله تعالى واقرب منه زكوة ورحما وهو ايضا مجاز
منه بمعنى الطهارة مع امكان ارادتها منه دون الصلاح وفي الشرع كتابا وسنة اسم للعين وهو
الحق المخصوص المتعلق بالمال والذمة وهو كثير في الكتاب قوله تعالى في عدة مواضع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وقوله تعالى في غير موضع واقاموا الصلوة واتوا الزكوة ومن السنة قوله عليه السلام ولا
وجلا صاحب الزكوة فاعطاها علانية وقوله عليه السلام لا زكوة في مال اليتيم ولا زكوة في الخضر وغيرهما مما لا يخفى وقد

اسم

اسم للمعنى الحدثي المصدري ومنه قوله تعالى الذين هم للزكوة فاعلون وقوله تعالى وأوصاني بالصلوة والزكوة
ما دمت حيا ومن السنة النبوي ان الله فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ومناسبة النقل
كما في المسالك وغيره هو ان الزكوة تطهر المال من الرذائل والاوساخ المتعلقة به من وجوه الشبهة او صاحبه
لخصال الرذيلة الحاصلة من المنع والبخل عن معاونة المحتاجين والظاهر من الاصحاب بل من قوله تعالى
تطهرهم وتزكيهم الوارد في اية الزكوة هو الثاني ه وفي الخبر انما هذا المال من الصدقة اوساخ الناس وفي
رواية غسالات ايدي الناس ولعل بعض من الاصحاب ما يساعد الوجه الاول ولعله كان صحيحا لكن الكلام في بيان
المناسبة الملحوظة في النقل او في الاستعمال لا في كل ما يمكن ان يلاحظ من المناسبات اللازمة في امثال المقام و
الطايفة الاولى من الاستعمالات اكثر من الطايفة الثانية ولعله لهذا في تعريف العلماء لها جعلها بما يتعلق
بعين المال من الحق او بالذمة ونحو ذلك مما يرجع الى المعنى عند الشيخ والحلي فعرفاه بالثاني حيث قالا
انها عبارة عن اخراج المال ثم الظاهر ان حالها حال لفظ الصلوة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وعليه
فهي كونه مشتركا بينهما كما عن الفاضل نظير لفظ الصدقة والوقف ومما اشبههما من الالفاظ المشتركة بين
الاعيان والمعاني التي عد منها لفظ الزكوة بناء على كون المراد بها في قوله عليه السلام ذكوة الجنين ذكوة امه
هو المذكى وان كان فيه نظر او حقيقة في العين ومجازا في المعنى او العكس وجوه اقويها الاول
بدليل عدم تبادر شئ منهما في الاستعمال العاري عن القرينة فانه علامة الوضع في متعدد المعنى كالتبادر
في متحده على ما حققناه في محله ومقتضاه الاجمال عند عدم قرينة التعيين فيشكل الامر على الفقيه في
التمسك بالايات والاخبار الواردة في باب الزكوة اذا فقدت قرينة التعيين لكنه ليس بضائر بعد
تلازم المعنيين وحصول غرض الفقاهة على كل تقدير وهل يندرج في اسمها الشرعي الخمس ذلك
بمودا على ظواهر التعاريف كلا على كثير فيما صح تعريفها بالصدقة الذي اخذناه في المسالك ولكن
العرفان وغيره لاخراجه بناء منهما على عدم صدقها عليه وذلك لان الصدقة كما عن مجمع ويظهر انه صرح
به بعض الفقهاء الفم ما يخرجه الانسان بقصد القربة وهو صادق على الخمس كما الجمعي واليه يشير كلام
العلامة تلوه في الارشاد حيث عد الخمس من اقسام الزكوة لكن الظاهر المتبادر من لفظي الزكوة والصدقة

والمصرح به في الاصحاب انفراد كل منهما عن الاخر لفظا كانفرادهما معنى كما في الارشاد بناء منه قدس سره على انه
في الاستعمال الغالبة غير مسبوق ولا ملحوق فيما عثرنا من كلمات العامة والخاصة واصحابنا ويظهر الثمرة
في قوله عليه السلم ليس على مال اليتيم زكوة فعلى تقدير عمومها للخمس ينبغي اشتراط البلوغ مطلقا في
الارباح وغيرها ويرتفع الاشكال الذي اوردوه في بابه وقد علمت ان اصحابنا الزكوة في جملة
مسائل الخمس وفيه اي في هذا الكتاب قسمان الاول في زكوة المال ووجوبها ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع بل العقل على بعض الوجوه فمن الكتاب قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و
تزكيهم وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهو صريح في الزكوة كما نطقت به الاصحاب ولذا استحب لاخذها
الدعاء للمزكي ومن حسن ما وردت فيها من الايات هذه الاية فيما يتعلق بعرض العقيدة من الاستناد اليه في
مسائل الزكوة لان ما عداها مجملات وردت في الترغيب والتحريص على القيام بها كما دام الصلوة و
المعروف عندنا عدم وجوب شيء من المال ابتداء غيرها خلافا للمحكي عن الشيخ قدس سره فاوجب الحفنة والحفنتين
والعذق والعذقين يوم الحصاد لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وللاجماع وعن النقي والمجاهد
وجوب القاء شيء من السنبل الى الفقراء يوم حصاده وطرح شيء من النخل يوم صرمه مستدلين بالاية لان
الزكوة لا تخرج يوم الحصاد واجاب في التذكرة عن الاجماع بالمنع وعن الاية انها متناولة بالزكوة للاخبار
الواردة في استحباب الحفنة والحفنتين ومن السنة النبوي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة وعد منهم مانع
الزكوة وعذاب المانع عظيم وثواب المعطي جسيم كما ذكر في الاخبار على اختلاف مضامينها فعن عدة
وعيد وعن الباقر عليه السلم صلوة مكتوبة خير من عشرين حجة وحجة خير من بيت مملو ذهبا ينفقه
في بر حتى ينفد ثم قال ولا افلح من ضيع عشرين بيتا من ذهب بخمسة وعشرين درهما فقيل وما
معنى خمسة وعشرين قال من منع الزكوة وقفت صلوته حتى يزكي وغير ذلك مما لا يحصى كما وكيفا
ويجوز بل يجب اجبار مانع الزكوة لكل احد واما المعاملة فقبل الجبر ان ايقن من باب الامر بالمعروف
ومنه ما لم يثبت جوازها للامام عجل الله تعالى فرجه فعن الصادق عليه السلم دمان في الاسلام حلال من
الله لا يقضي فيهما احد حتى يبعث الله قائمنا اهل البيت فاذا بعثه الله حكم فيهما بحكم الله الزاني المحصن يرجمه

ومانع

ومانع الزكوة يضرب عنقه والنظر فيما يعتبر فيمن تجب عليه وما تجب فيه ومن تصرف اليه اما الاول فتجب على
البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من التصرف فالبلوغ يعتبر في زكوة الذهب والفضة اجماعا محققا ومنقولا
مستفيضا كالنصوص خلافا للمحكي عن العامة على اقوال ثلثة المحكي عن ابي حمزة وهو مجهول او شاذ و
استدل في التذكرة على اعتباره بقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق
وبان شرط التكليف البلوغ وبانها عبادة محضة فلا تجب عليه كالصوم والحج ولعل غرضه ابطال ما
اعتمده العامة من المزخرفات في القول بالوجوب والا ففي الكل نظر لان الزكوة وان كانت عبادة الا انها
مشوبة بالحكم الوضعي فلا منافاة بينه وبين الصغر ولا مانع من كونه سببا لتعلقها بمال الصبي كما
يتعلق به او بذمته مفاد سائر الاسباب كالاتلاف ونحوه فيجب عليه القيام بالجنايات بعد البلوغ
نعم لو قلنا بحكومة حديث الرفع على ادلة الاسباب اتم الحجة الاستدلال به في المقام لكنه ضعيف خارج عن طريقة
الاصحاب كما لا يخفى فلا وجه لمتابعة غير واحد ممن تأخر عنه له في الاستدلال بهذه الوجوه وتعارض وجه الاستدلال
بحديث الرفع وقاعدة اشتراط التكليف بالبلوغ بان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي مستفاد منه
نظير تعلق حق المنذور له بالمنذور بعد النذر قبل تنجزه ونظير ثبوت الحق للمنفق عليه على المنفق في
نفقة الانعام وليس الحكم التكليفي هنا مستفادا من الحكم الوضعي وتابعا له كوجوب الانفاق على الزوجة و
وجوب رد الدين او اداء القيمة والمثل في الغرامات ونحوها ومن هنا قال في محكي الايضاح وغيره ان
الزكوة تكليف وهو لا يتعلق بالصبي بل هو من الواجبات عند القوم ويدل عليه غير واحد من الاخبار
كقوله عليه السلم انما وجب الزكوة على الاغنياء حتى يواسوا الفقراء والنبوي ان الله فرض عليكم الزكوة
كما فرض عليكم الصلوة وغير ذلك مما يدل على ان الزكوة نحو انفاق واعانة من الفقراء على الاغنياء
على الفقراء بل ظاهر الاية خذ من اموالهم صدقة ايضا ذلك حيث دلت على ان المال الزكوي مال لصاحبه
وان وجب عليه ايتاء الزكوة منه ولا يبعد ضعفها ما دل عليه طائفة اخرى من ان الله تعالى جعل الفقراء شركاء
الاغنياء الظاهرة في سبق الحكم الوضعي وهو الملكية على التكليفي لان الشركة اللغوية حاصلة على كل
التقدير ومن الشركة الاصطلاحية المنافية للتكليف انفاقية يعرف في النظر الى الادلة الرابطة كما لا يخفى

للحول مع التمكن في عمومها الاموال المنضمة العين البالغين نظير ادلة الضمانات خلاف ما هو المتعارف بينهما كما
يخفى ولو سلم الظهور فما تطابقه الاولى صارفة لها الى معادها لكونها اظهر مع ان القول بالشركة
المصطلحة القم غير صايب بل هو المنصور الموافق للمشهور في زكوة الاموال كما يأتي لان الكلام في انها
متنوعة ومستفادة من التكليف حتى لا يجبى النصاب مع الشرايط قبل الاهلية على التكليف وتوجهه
له ونحن نقول بالاول وان وجوب الزكوة للمبلغ عن النصاب وساير الشرايط كوجوب الحج للمستطيع الا استطاعة
وساير الشرايط لا يتعلقان الا بالبالغ فكما ان الاستطاعة السابقة على البلوغ لا تعتد والنظر في عموم ادلته
عن صحيح الاعتداد البلوغ فكذلك النصاب المقرون بالشرايط السابقة على البلوغ فارجاع الكلام الى عموم
السببية هنا غير سديد بل خطاب ايتوا الزكوة كخطاب الحج لا يتعلق الا بالعاقل الكامل فيجب تعلقهما وتوجههما
الى المكلف لابد من رعاية الشروط ومما يرشد اليه اتفاقهم استحباب اخراج الزكوة عن مال الصبي لان الاستحباب
لا يستحبا بالاجماع مشركة الفقراء في العين او ثبوت حقهم في الذمة لان الزكوة حقيقة واحدة في الواجب
المستحب واحتمال كونها حقيقتين مختلفتين حقيقتين مختلفتين كركعتي الفجر وركعتي الصبح معنى في الواجب
حق في العين او الذمة وفي المستحب حكم تكليفي صرف بعيد وهذا الاتيان كونها في الواجب من جملة الوجوب
وتكليفا محضا في المستحب لان الوصف في المال لا تخر صاصل اصالة الوضع بخلاف الاستحباب فافهم فظهر سر
ما في التذكرة وساير كتب الاصحاب من التمسك بحديث الرفع وقاعدة مناط التكليف بالكمال في المقام
وعليك بالتأمل التام حتى لا يخفى عليك المرام ويتفرع على ذلك انه لو بلغ الصبي بعد الحول لم يتفرع ضمانا
الحاظهور قوله عليه السلم ليس على مال اليتيم ان في ماله زكوة في الاصحاب في عدم صلاحية مال الصبي لتعلق الزكوة عليه
عدم تاثير الشروط في المال حال كون صاحبه صبيا نظير قوله عليه السلم لا زكوة في الخضر والفواكه وساير
الاجناس غير الغلة خلافا للمحكي عن بعض المتأخرين فاوجب عليه الزكوة حينئذ الى قابلية التكليف حين
الاخراج وعدم دليل على اشتراط كون الحول حال البلوغ ويدفعه ما عرفت من ظهور الادلة في مراعات
الحول وساير الشروط بعد البلوغ نظير شرط الاستطاعة ولو سلم عدم الظهور فلا ظهور ايضا في الادلة العامة
بعد ملاحظة الادلة النافية فيرجع الى اصالتي البراءة والعدم هذا والاولى التعلق بظهور الاجماع اذ كلمة

منفقة

منفقة على عدم الزكوة في مال الصبي من غير بلوغنا بحيث يعلم دخول هذه الصورة في اطلاق كلماتهم فما ذكرنا
ظهر ايضا انه لو عرض الجنون في اثناء الحول بطل ما سبق منه ولزم الاستيناف كما صرح به في محكي التذكرة خلافا لصاحب
المدارك فتأمل فيه في محكي الكفاية نظرا الى عدم مانع عن توجه الخطاب اليه حال الافاقة وعدم ما يدل على
اعتبار كون تمام الحول في حال العقل وفيه ما عرفت من ظهور الادلة على ان مال المجنون مما لا يقبل تعلق الزكوة
عليه ومقتضاه تجديد الحول في ذي الادوار بعد الافاقة لما عرفت في مال الصبي حرفا بحرف مع ان نفيه كلماتهم
سقوط اعتبار العقل في الحول مما هم لا يقولون به وانما يدعون عدم اعتباره في خصوص ذي الادوار مضافا
الى ظهور الاجماع كما يظهر من المحكي عن الاستاد البهبهاني قدس سره في رد المدارك والرياض حيث نقل الخلاف في ذي الادوار
ثم ورد عليه بان الخلاف المتوهم لا اصل له ومجرد منافشة بعض واراد به صاحب المدارك لا يجعل المسئلة
خلافية ثم قال ومجرد عدم المانع لا يكفي بل لابد من المقتضي في مقابل اصل البراءة ولا عموم في الادلة بحيث يشمل هذا
الفرد النادر في الغاية اذ في سني وقد بلغت سنين ما رأيته ولا سمعت احدا رآه او سمع احدا رآه فكيف
والصواب ما ذكرنا لان منع العموم مجازفة اذ لولا عزة الاية خذ من اموالهم صدقة لكفت دليلا على العموم فكيف
بما جاء في الاخبار العمومات ومنها ما ذكره بعض من قوله عليه السلم ان الله عز وجل جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما
يكفيهم ونحوه ما ورد بهذا المضمون نظرا الى العموم الاغنياء لمن ليس له قابلية التكليف من حيث كونه جمعا معرفا فان
الكل المناقشة في عمومه المستغرق فان المراد بالجمع هنا جنس الاغنياء وبيان الحكمة في اصل تشريع الزكوة لكن يكفي عموما
في غيرها مما جاء في الاخبار المتضمنة عموما كقوله عليه السلم بعد ان سئل عن الزكوة في تسعة اشياء وخصوص ما سئل عنه عليه السلم
في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وقوله عليه السلم
في خمس من الابل شاة وهكذا الى ساير الاجناس لكنا نقول ليس المجنون الادواري مما يشذ ويخرج عن اطلاق المطلقات فكيف
عن عموم العمومات حتى يحتج العلم على العالم الا انه ظهر عدم الاعتداد ولو في اصفاق الحق فلولا ما عرفت من ظهور
الاجماع وظهور الادلة النافية للزكوة عن مال الصبي والمجنون في عدم القابلية وعدم تاثير الشروط فيه كغيره الاجناس
التسعة كان العمل بعموم الادلة المذكورة في الفرعين متعينا الا انهما صالحان دليلا في موافقة المشهور فيهما مضافا
الحدوادة ايضا في بعض الاول اعني بلوغ الصبي في اثناء الحول فقال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ليس على مال اليتيم زكوة

وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا
عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس
ولا غبار عليها سندا بعد موافقتها للمشهور مضافا الى استنادهم اليها في مسئلة عدم وجوب الزكوة في غلات
الطفل ولا دلالة لاطلاقها ولعموم قوله عليه السلم فليس عليه لما مضى زكوة لما اذا كان ما مضى بعض الحول ودعوى ظهوره
في تمام الحول لانه بعضها مما ليس ما له مدخلية في الزكوة تجري مجرى قولنا وليس عليه للساعة الماضية او لليوم
السابق زكوة مدفوعة بان المتبادر منه ما اذا بلغ اخر الحول مطلقا تاما او سابقا عليه بقليل ومثل هذا المحل لم يتم
الوصف بل للدخول تحت عموم الموصول واجمال قوله عليه السلم بعد ذلك ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك نظرا الى عدم
استقامته ودلالته سواء كان مفعول يدرك الحول او الرشد لان اجمال فقرة في الرواية لا يقدح في ظهور اخرى
الا ان يقال ان اجمال الحري الى ما قبلها لاحتمال الارتباط بينهما على وجه يدل على خروج المتنازع فيه عن عموم
ما مضى او يقال ان قوله عليه السلم بعد ذلك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة مناقض لقوله فليس عليه لما مضى
زكوة كما هو واضح فيكون كل منهما مجملا لان الكلام المشتمل على التناقض اذا لم يكن رجحان وقوة لاحد المتناقضين
لا ينفع به نعم لو امكن حمل الفقرة الاخيرة على الاستحباب امكن الجمع بينهما بذلك لكن الظاهر انه لم يقل ولا يقول به
احد في مال الصبي وكيف كان فلا اشكال في المسئلة وانما الاشكال في الاغماء فقد صرح في محكي التذكرة
بانه كالجنون لا كالنوم واورد عليه ايضا في المدارك بانه ان اراد عدم اهلية المغمى عليه للتكليف فمسلم
لكن النوم كذلك وان اراد انقطاع الحول بالاغماء كالجنون فدليله غير واضح فالمتجه مساواة الاغماء للنوم في
تعلق التكليف بعد زواله وعدم انقطاع الحول ووافقه في محكي الكفاية والمناهل وفصل في المستند
بين الاغماء الطويل والقصير نظرا الى منافاة الاول للشرط اعني التمكن من التصرف دون الثاني وانما يلوح من
بعض مشايخنا قدس سره التامل في ذلك كشيخنا الاستاد قدس سره فيما كتبه في الزكوة قلت لا يخفى
لمن سير الفقه من الطهارة الى الديات وعرف طريقة الفقهاء علم ان الاغماء عندهم ملحق بالجنون من غير
تامل فقد صرحوا بانه لا قضاء على المغمى عليه في الصلوة وبطلان صومه بالاغماء وزوال الوكالة وغيرها من العقود
الاذنية بعروضه والايجاب يتخلل الاغماء بينه وبين القبول وغير ذلك من الموارد التي يشترط فيها العقل كالعبادات

والعقود

٥

والعقود والايقاعات فتشترط فيها سلامته من الاغماء ايضا فلا وجه لالحاقه في المقام خاصة بالنوم نعم
يرد عليهم ما اورده في المدارك في جميع الابواب المشار اليها التي لم يرد فيها نص كعدم قضاء الصلوة اذ الجنون
صفة نفسانية والاغماء والنوم من حالات الغفلة وعدم الشعور صفات جزئية فما بالهم حيث الحقوا الاغماء
خاصة بالجنون دون النوم وما شابهه فان لقائل ان يقول في كتاب الصوم ان الاغماء اخو الجنون في ذهاب العقل
لا اخو النوم بدليل ان النائم يتنبه بالتنبيه بخلاف المغمى عليه وفيه اولا منع الصغرى لان المغمى عليه ايضا يتنبه
بالعلاج كرش الماء ونحوه كما ان بعض النائمين لا ينفعه التنبيه وثانيا ان الاختلاف في هذه الصفة
لا يصلح دليلا على الالحاق بالنائم في مقابل الاصول والقواعد وثالثا انه معارض بالمثل بل الاقوى لان
المغمى عليه اشبه بالنائم في الذهول وعدم الشعور من المجنون الذي ياكل ويشرب ويفعل افعال العقلاء وضعف
من هذا الوجه ما قيل في المقام من ان الاغماء يوجب ذهاب العقل كالجنون بخلاف النوم فانه تغطية للحواس خاصة
والا فالعقل سليم باق بحاله لانه دعوى خفية غير بينة ولا مبينة ويمكن ان يقال مقتضى الاصل والقاعدة
الحاق النائم والساهي وجميع اقسام عادمي الارادة والشعور بالمجنون لكن النائم والساهي خرجا بالضرورة و
الاجماع وبداهة العقل نظرا الى كونهما من العاديات اللازمة لكل انسان فلو خصصت ادلة الاحكام بغيرهما بقيت
بلا مورد واما ان مقتضى القاعدة الحاقهما بالمجنون فلان حقيقة الانسان انما هي بالنفس الناطقة الدراكة
للمعقولات فاذا انتفت كلا او بعضا انتفت الحقيقة وانعدم الموضوع ويشهد به قوله عز من قائل الله
يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها وفي الاثر النوم اخو الموت وفي الدعاء بعد الانتباه من
النوم الحمد لله الذي احياني بعد ما اماتني فالموت والنوم وسائر الطوارى الفائت فيها الشعور
المعطلة فيها المشاعر كلا توجب انعدام الموضوع وانتفاء كل حكم ثابت للانسان لكن خرجنا عن هذا
الاصل في الامور العادية اللازمة له لحكم العرف والاجماع وبقي الباقي وبهذا الوجه يتطرق الاشكال
والتامل في بعض الطوارى ولذا اختلفوا في حكم السكران من حيث الحاقه بالمجنون او بالنائم في بعض
الموارد المشار اليها وكيف كان فلا فرق بين اقسام الاغماء ولا بين اقسام النوم عند الاصحاب
وتفصيل المستند في الاول بين القصير والطويل وفي الثاني بين المغلوب والخارج عنه كالنوم ونحو

او سقوط بالنظر الى صدق التمكن من التصرف في الاولين وعدمه في الاخيرين ليس بشيء لان التمكن الذي هو
شرط في وجوبها اعم من ان يكون في المالك او في وكيله او القائم مقامه كالولي عليه ولذا استحب الزكوة في مال
الطفل ولو الرضيع فلو كان الشرط هو خصوص تمكن المالك بنفسه لم يستحب للولي اخراج الزكوة من
ماله وسقط شرط البلوغ والعقل لعدم الشرطية لرجوعهما الى اعتبار التمكن من التصرف وهو بديهي
عند القوم لاتفاقهم على تربيع الشرط وجعل الكمال او البلوغ والعقل شرطا مستقلا بعد الملك
والتمكن فالتحقيق انه لا زكوة في اموال الصغار والمعتمد عليه مطلقا نعم اذا اتجر له اي الطفل المدلول عليه
بالمقام او من باب الاضمار قبل الذكر من اليه النظر استحب له اخراج الزكوة من مال الطفل لا من ماله
نفسه بالاجماع المحكي عن ظاهر الغنية وصريح المعتبر والمنتهى خلافا لظاهر المفيد في محكي المقنعة
من الوجوب المحمول على الاستحباب بقرينة تصريحه به في زكوة مال التجارة كالمحكي عن الصدوقين فان ظاهرهم
ايضا الوجوب حيث قال فان اتجر به فعليه الزكوة بعد ان نفى الزكوة عن مال اليتيم لكن يحمل على ارادة الندب
ايضا كما تحمل الاخبار المستفيضة المشتملة على لفظ الوجوب تارة ولفظ عليه الظاهر فيه اخرى على ذلك
وان لم يساعده قرينة صارفة في جميعها على اكثرها فكانت النسبة بينها وبين الاخبار النافية
للزكوة في مال اليتيم اخص مطلقا وذلك اما لموافقتها لمذهب العامة فتحمل على التقية كما في الغنية وبعيد
في ارادة الاستحباب حمل على القرينة الخارجية لان التقية تتادى بابقاء الكلام الظاهر في مذهبهم فلا
تنافي بين الحمل عليها والحمل على الاستحباب بقرينة ما دل على استحبابها في مطلق التجارة لشامل للمقام
بالعموم او الاولوية القطعية ويرد على الاول اولا ان المحكي عن العامة في التذكرة قولهم بوجوب
الزكوة على مال اليتيم مطلقا واسقاط شرط البلوغ رأسا وقولهم بالوجوب فيما لو اتجر بماله الولي خاصة
وهذه الاخبار المصرحة بالوجوب نافية لهذا مال اليتيم الصامت فكيف تحمل على التقية وثانيا
ان التخصيص في مثل المقام اولى من الحمل عليها كما تحقق في محله وعليه عمل الاصحاب في هذا المقام فمقتضى
القاعدة تخصيص الادلة النافية لزكوة مال اليتيم مطلقا بهذه الاخبار المصرحة بالوجوب اذا
اتجر به لا حملها على التقية مع انه بعد الحمل عليها يبقى الاستحباب بلا دليل واين القرينة المدعاة

على ارادة الاستحباب ومجرد عدم المنافاة لا يكفي في اثباته بل لا بد من الدليل ويرد على الثاني اولا ان
الخلاف في زكوة مال التجارة اكثر واشهر فكيف يستدل به على استحبابها هنا في مقابل ما دل على الوجوب
وثانيا انه لا ملازمة بين المقامين ودعوى الاولوية القطعية واضحة الفساد للقطعية عن مجرد به
اللهم الا ان يستدل على عدم الوجوب بالاجماع فيتعين حمل الوجوب في الاخبار على الاستحباب المؤكد
كما في المدارك من عدم الاستحباب وما في المحكي عن الحلي ضعيف وان كان موافقا للاحتياط في مال اليتيم
اذ لا عذر في طرح هذه الاخبار الكثيرة المعمول بها لنا ما يؤخذ بظاهرها من الوجوب او فتوى له
الندب الاكيد والاول لا قائل به فعلوا فيتعين الثاني مع انه فوق في هذا الحكم بين اليتيم اي من لا اب له
وبين غيره والحكم في الكلام تارة في وجوب الزكوة على ماله واخرى في استحبابها اما الوجوب فمبني على
خروجه عن اسم اليتيم الذي خرج ماله عن عموم الكتاب والسنة والظاهر عدم الاشكال في عدم صدق الاسم
عليه لمقتضى العموم الوجوب وهو احد وجهي الشافعية مثبتا له على الطفل الا الصغير الذي مذهبهم فيه
الوجوب وقال في التذكرة بعد به لعدم التكليف وعدم الوثوق بحيوته واجاب عن الثاني بمنع الحكم في
الاصل يعني الطفل واستدل في محكي البيان على عدم الوجوب بالاصل والاولوية بالنسبة الى مال المنفصل المنفصل م
وهو حسن هذا اذا انفصل حيا ولو انفصل ميتا نفي البيان فهذا يكشف عن كون المال الموضوع له
لغيره من الورثة فمقتضى القاعدة تعلق الزكوة عليه لو كان واجدا للشرائط من الكمال والتمكن من التصرف
وهو واضح ثم ان مقتضى الاصل وعدم صدق اليتيم عليه عدم الاستحباب ايضا مضافا الى ما عن الايضاح
من اجماع اصحابنا على انه قبل الانفصال لا زكوة في ماله لا وجوبا ولا استحبابا وانه انما يثبت وجوبا او
استحبابا بعده فما عن بيان الشهيد تبعه من الاستحباب لو انفصل حيا لا وجه له سوى تنقيح المناط الممنوع
سيما مع مخالفته للاحتياط ولا فرق في ثبوت الاستحباب هنا بين الاتجار بعين مال الصبي او بذمته
ودفع ماله عوضا عما في الذمة كما هو واضح ويعتبر في ثبوته حصول الربح والا فلا زكوة كما في مطلق
مال التجارة وان حصل الخسران نفي ابن ادريس وجماعة انه على الولي وفيما كتبه الشهيد قدس سره وجواهر
الكلام انه على الصبي لقاعدة الامانة والاذن الرافعين للضمان والتحقيق هو ان الخسران ان حصل بسبب

تلف شي من امواله فلا ضمان على الولي لما ذكر من القاعدة وان حصل بسبب الاتلاف كما لو باع بالذمة فبان
المشتري معسرا ولم يتمكن من الفسخ او لم ينفع او اشترى فظهر المبيع معيبا بعيب خفي لا يمكنه تداركه بالفسخ
او بالارش او بدونه بغير ثمن المثل خطا بعد الاجتهاد او نحو ذلك ففيه احتمال ولا يحضرني فيه شي من كلمات
الاصحاب والذي يقتضيه الحق الموافق للمشهور في بابه ضمانه ويشهد له ما هو المعروف من كون خطاء الحكام في
وهذا البحث ينجر الى خطاء الاولياء في الاموال في ساير المقامات ويمكن ان يكون مراد القائلين بعدم بيت المال صح
الضمان خصوص الخسران الحاصل من تنزلات القيمة في عرض السنة فان عدم الضمان هنا متجه لان مرجعه الى
التلف الذي قلنا انه لا يضمن ولو صار الولي سببا للتلف فالظاهر ايضا عدم الضمان فلو سرق المتاع
المحمول الى سوق في الطريق لم يضمن لانه سبب ماذون فيه الا ان يدعى اشتراط الاذن في الحمل ونحوه من مقدمات
التجارة بالسلامة ولا يخلو عن وجه ومحصل القول في المقام هو ان خطاء الولي في مال الصغير ان كان كالخطاء
في بدنه لزم الضمان للاجماع ظاهرا على ضمان مؤدب الاطفال ولو كان ابا او جدا كما ادعاه الشهيد الثاني
على ما نسب اليه نظرا الى قاعدة الاتلاف وان كان مغايرا له طولب بدليل ولا دليل لو لم يكن اجماع ويعتبر ايضا
في صحة ان يكون البيع والشراء الصادرين من الولي للتجارة مقرونين بالمصلحة او عدم المفسدة على الخلاف
في تصرفات الاولياء فلو عصى وارتكب المفسدة فهو خارج عن محل كلام الاصحاب هنا ويعرف حكمه في
الاستحباب وعدمه مما ياتي في تصرف غير الولي المتصرف في ماله ولو اتفق الربح في القيمة السوقية
حتى وجبت التجارة مع كونها مقرونة بالمفسدة اولا ففي صيرورة الربح حق للصبي مع فساد المعاملة
كلام ياتي في الربح الحاصل من تجارة غير الولي وهل يعتبر المصلحة او يكفي عدم المفسدة فمقتضى الاية
لا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن هو الاول من غير فرق بين الاب والجد وغيرهما نظرا الى عمومها
للجد وظهور عدم القول بالفصل بينه وبين الاب والاولوية المصرح بها في الاخبار الواردة
في تقديم الجد على الاب عند المعارضة في نكاح المولى عليه فاذا كان تصرف الجد الذي هو اولى من الاب
منوطا بالمصلحة لان تصرف الاب الذي هو دونه في الولاية كذلك بطريق اولى ويضعف الاول بمنع
الاجماع على عدم الفصل لان مجرد عدم الفصل ليس اجماعا على عدمه مع ان القول بالفصل منقول عن بعض

الاصحاب ويضعف الثاني بان الاولوية عند المعارضة مع فرض نفوذ تصرف كل منهما منفردا وثبوت
ولايته كذلك لا تقتضي الاولوية ولا المساواة في محل الولاية وبعبارة اخرى اذا احرزنا ولاية كل منهما
مستقلا على فعل ووقع الاختلاف بينهما حكمنا باولوية الجد وتقديم مختاره على مختار الاب واما
اذا شككنا في ولاية الجد وسلطنته بما ثبت فيه ولاية الاب وسلطنته عليه فالاولوية عند المعارضة لا تقتضي
بثبوت تلك الولاية للجد اذ من الجائز اختصاصها بالاب وعدم ثبوتها لغيره اصلا وقد يستدل
على كفاية عدم المفسدة في تصرف الولي مطلقا بما دل على جواز اقتراضه من مال المولى عليه كما ياتي الاشارة
اليه لان نقل المال الى الذمة معرض للضياع بموت المقترض او اعساره مع خروج الوجه مستحقا للغير
او نحو ذلك فليس فيه مصلحة لو لم يكن مفسدة وفيه بعد المساعدة على جوازه مع ان للمنع عنه مجالا
كما سيعرف وان عن الحلي المشهور انه يجوز ان يكون هذا للمعاملات حال الولي فلا دلالة له على صحة
البيع والشراء بمال اليتيم من دون غبطة الا ترى انه لو كان الوكيل ماذونا في اكل مال الموكل واتلافه
لم يدل هذا على كونه ماذونا على البيع بدون ثمن المثل وستسمع ان شاء الله جملة من الاخبار الظاهرة في كفاية عدم
المفسدة في التصرف في مال اليتيم منها رواية الكاهلي قال قيل لابي عبد الله عليه السلام انا ندخل
على اخ لنا في بيت ايتام ومعه خادم لهم فنقعد على بساطهم ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم
وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم فما ترى في ذلك قال عليه السلام ان كان في دخولكم عليهم منفعة
لهم فلا باس وان كان فيه ضرر فلا بناء على ان المراد بالضرر عدم النفع بقرينة المقابلة وان المراد
بالنفع ما يتدارك به الخسارة الواردة على الايتام منكم سواء كان مساويا او اكثر ومنها رواية ابن مغيرة
قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنة اخ يتيمة فربما اهدي لها الشي فاكل منه ثم اطعمها بعد ذلك الشي
من مالي فاقول يا رب هذا بذا قال عليه السلام لا باس فان ترك الاستفصال عن مساواة العوض وزيادته
يدل على عدم اعتبار الزيادة نعم وقريب من هذا المضمون اخبار اخر وردت في معنى قوله تعالى وان
تخالطوهم مذكورة في مسائل كتاب التجارة وربما ياتي بعضها بمجموعها ظواهرها ولكن الظاهر
التي يجب الخروج عنها يردها الى ان العلوم للاجماع على عدم جواز التصرف في مال اليتيم الا باذن وليه

فكيف يستند الجاهل لنفوذ تصرف الولي ويحكي الجواز عنهما بمنع الاجماع في مقابل صريح الاخبار المستفيضة بل
قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن بناء على عدم اختصاص الخطاب بالاولياء انما هو الظاهر
لان المستثناء من التحريم بعيد الترخيص بعد الاخذ بظاهره من العموم لجميع المكلفين يدل على جواز
القرب من مال اليتيم بالتي هي احسن لكل احد ويؤيده ايضا تقرير الامام عليه السلام في الخبرين المذكورين للراوي
على ما فهم من التصرف في ماله بدون الاستيذان من الولي ويدل عليه ايضا ما صرح به غير واحد في المسئلة الاتية
بل لعله المشهور للموافق لاطلاق الاخبار من ان تجر الولي العاجز بمال الصبي كان الربح له فلولا جواز التصرف المزبور
بالمصلحة وعدم المفسدة على الخلاف في ماله لكل احد لم يستقم ان يكون الربح له بعد كون النماء تابعا للملك
عقلا ونقلا واتفاقا ولذا قال بعضهم بان استحقاقه الربح مع كون المعاملة فاسدة لصدورها عن غير الولي
امر تعبدي ثبت هنا بالدليل وسياتي مزيد بيان لذلك مع انا لم نقل بذلك في العقود والايقاعات
المتعلقة بمال الصغير ونحوه من القصر وقلنا باختصاصها بالاولياء فلو صدرت من غيرهم كانت فضولية فلا
تنافي عن القول بجواز اكل ماله اذا كان فيه نفع يعود اليه وان لم ياذن الولي عملا بهذه الاخبار الحاكمة
لاصالة الاباحة فاذا جوزنا التصرف النافع فما المانع من تجويز كل تصرف لم يكن فيه ضرر على الصغير والتزام
عدم الاثم في ذلك ونوضح المقام على وجه يرتفع به غوائل الاوهام هو ان التصرف في مال الغير بدون اذنه
على ما حققناه في الاصول يتوقف قبحه وحرمته عقلا على احد امرين اما منع الضرر عليه او مخالفة نهيه
ولو كان النهي منه احتراما وتشهيا واحتمال النهي ايضا كاف فلو لم يتحقق الضرر ولم يحتمل النهي الا ترى
انه لم يقبح التصرف فيه عقلا فانه يكون حينئذ كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة من سراجه كما صرح به
المحقق الثاني قده وغيره في اشتغال العبد بما لا يزاحم حق المولى من الاذكار والاعمال والاشتغال الاجير
الخاص بما لا ينافي حق المستاجر من الادعية ونحوها من الافعال كاجراء صيغة البيع والنكاح حيث قال
بجوازها ولو لم ياذن المولى والمستاجر مستدلا بالاصل وانه كالاستظلال بحائط الغير ونحوه من المنافع
الظاهرة الخالية عن المفسدة هذا حال حكم العقل بالقبح واما الشرع فلم يرد بقبح التصرف في مال الغير من غير
ان يرجع الى عنوان الظلم الذي هو ادخال الضرر على الغير بل الثابت منه ما كان ظلما وانما يكون كذلك اذا كان

التصرف

التصرف ادخالا للسوء عليه وانما يتحقق ادخال السوء باحد الامرين اما الضرر او مخالفة نهيه وارتكاب ما يكرهه
احتراما وتشهيا فاذا انتفى الامران فلا حرمة ولا قبح وبذلك صرحنا فتوى العلماء بجواز التوضي من الانهار
العظيمة والصلوة في الاراضي المتسعة مطلقا ولو كان لصغير او مجنون او غيرهما ممن ليس له اهلية الاذن والرضا
حتى يستكشف بشهادة الاحوال من غير ان يكون عليه دليل سوى السيرة التي يرد عليها ما هو وارد على سائر
السيرات الثابتة في المسامحة وعدم المبالاة قطعا او ظنا او احتمالا والحاصل ان الحاكم من التصرف في مال
الغير شرعا ما هو قبيح عقلا ولا نعلم ازيد من ذلك اذ لا دليل عليه وانما يقبح ذلك عقلا اذا كان محتملا للضرر او
معدما لنفع الاصل او معدا له كلا او مكروها للمالك تحقيقا او تقديرا على فرض الاطلاع او محتملا للكراهة وان
كان مامونا من الضرر الكلي العاجل والاجل واما اذا كان سالما من جميع ذلك بان كان مامونا من الضرر عاجلا
واجلا ولم يكن المالك من اهل الكراهة والرضا كالجنين او الرضيع ونحوهما لعدم اهليته او كان من اهله لكن
علم انه ليس من اهل الانزجار كالمباحات التي هي مال الامام عليه السلام او خالفه عن قبح فلا اصل فيه الاباحة ثم
ان كان فيه نفع للمالك كان حسنا عند العقل ومستحبا في الشرع والا فهو مباح لا حرج على فاعله تكليفا وان
افتقر ثبوت الوضع عليه الى الدليل لان الاحكام الوضعية لا مسرح للعقل فيها بل الاصل فيها العدم حتى يقوم عليه
دليل ومن هنا يفترق الولي عن غيره وعيانا نفتقر الى قيام الدليل على نفوذ عقوده وايقاعاته وقيامه مقام
المالك دون غيره مع ان في هذا ايضا كلاما اوردناه في مسئلة الربح اذا كان المتصرف اجنبيا او وليا فاقدا لشرائط
الولاية وياتي ايضا زيادة بيان لذلك في المسئلة الاتية حيث نرجح صحة عقد الاجنبي ايضا اذا كان فيه صلاح اليتيم
الغرض من ذلك كله ان الجزئي ليس من الاصل المتشابهة المهجورة التي لا ينفع مع فرض حله التهافت المدعى ثم اذا
ثبت اباحة التصرف تكليفا لغير الولي مع الامن من المفسدة ثبت له بالاولوية القطعية وان تمسكنا في
اثباتها بقوله تعالى لا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ثبت بنفس الاية من غير توسيط الاولوية هذه غاية ما
يوجه به المستند للجزئين المذكورين وانما لهما الكفاية عدم المفسدة في تصرف الولي كما في مكاسب الاستاد
العلامة رفع الله مقامه وفيه ان الكلام في صحة عقد الولي وتعلقه في مال الصبي وثبوت الولاية له ولا
ملازمة بينه وبين اباحة التصرف في القرب من ماله بما لا ضرر عليه حسبما مرت الاشارة اليه اذ من الجائز ان يكون

اكل مال اليتيم مع مراعاة الغبطة او عدم المفسدة سايغا شرعا ومع ذلك يكون بيع ماله باطلا لعدم صدوره من
المالك المالك فغاية ما يستفاد من الاية والاجماع هو الحكم التكليفي للولي وغيره اعني اباحة التصرف وعدم
الاثم في غير العقود والايقاعات ولا نفوذها وصحتها ومضيها على حد نفوذها اذا صدرت من المالك
او وكيله فلا ويؤيده ان مجرد القصد ليس قربا وتصرفا في مال اليتيم فلا يندرج في الاية الا بتكلف وهو
ان يستدل بها اولا على اباحة ترتيب اثار البيع من الانتقال والعتق والابتياع وغيرها من الاحكام العملية
المتفرعة عليه لكونها تصرفا في ماله ثم يستكشف من ذلك صحته اذ لو كان فاسدا لكان الالتزام باثاره حراما
لكونه قربا بغير الاحسن والتالي باطل بحكم الاية فكذا المقدم ويدفعه انه لو كان صحيحا لكان الالتزام باثاره
قربا من مال المشتري لا من مال اليتيم ضرورة اقتضاء صحة العقد انتقال المال الى غير اليتيم فيكون اباحته قربا
من مال المشتري ولا كلام ثم انه فليس هو قربا من مال اليتيم الا بعد الفراغ عن صحته ودخوله في الاية غير معلوم
حتى يستكشف عنه صحة العقد فلو كان الالتزام باثار البيع المقرون بالمصلحة او عدم المفسدة داخلا في
المستثنى لكان الاستثناء بالنسبة اليه منقطعا وبالنسبة الى غير الالتزام باثار المعاملة متصلا فيلزم
استعماله في المعنيين وهو باطل ولو على طريق عموم المجاز لعدم القرينة مع كونه من ابعد المجازات لندرته
اللهم الا ان يقال بقرب الاستدلال بالاية بوجه اخر وهو ان يجعل نفس البيع باعتبار استتباعه للاثار
من التصرف والقرب من ماله فيكون منه محظورا ومنه سائغا وهو حسن ولولاه لانهدم اصل الاستدلال بها
في تصرفات الاولياء وهو كما ترى محل مناقشة اذ الظاهر كما فهمه الاصحاب شمولها للمعاملات الواقعة
على مال اليتيم وعدم اختصاصها بسائر التصرفات بل مقتضى ما فهمه الاصحاب اختصاصها بالمعاملات
وان كان هذا مستلزما لاختصاص الخطاب بالاولياء للاجماع ظاهرا على ان القرب بالمعنى المذكور اعني المعاملة
في مال الصبي لا يجوز لغيره وان امكن منع الاجماع كما عرفت ولعرفنا الا قرب الموافق لظاهر الاية دالا على اعتبار
الاصول اشتراط المصلحة في غير الاب والجد وفاقا للمشهور بين الاصحاب خصوصا القدماء بل عن مفتاح
الكرامة نقلا النجعة في شرح القواعد استظهار الاجماع عليه قال في محكي المبسوط ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة
الاب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير

لانهم

لدينهم

لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لا حظ فيه كان باطلا وقال الحلي فيما حكي عنه لا يجوز للولي التصرف
في مال الطفل الا بما يكون صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي تقتضيه اصول
المذهب بل عن مفتاح الكرامة بعد النجعة في شرح القواعد استظهار الاجماع عليه واستظهار نفي الخلاف بين
المسلمين من العلامة في حجر التذكرة واما الجد فمقتضى الاية والاصل والشهرة وظهور الاجماع فيه ايضا ذلك
ولا دليل على خروجه سوى ما ادعي من ظهور ادلة ولايته في السلطنة المطلقة الظاهرة في ان له ان يفعل في مال
ولده ما للولي له مفسدة مثل ما دل على ولايته في النكاح معللا بان البنت واباها للجد وقوله صلى الله عليه
واله في النبوي المعروف انت ومالك لابيك خصوصا مع استشهاد الامام عليه السلام به في مضي نكاح الجد بدون اذن
الاب ردا على من انكر ذلك من العامة وحكم ببطلانه في حضور بعض الامراء وفيه ان مدلولهما اولوية الجد من
الجد على الاب في مسئلة النكاح عند التعارض واين هذا من ولايته على التصرف في مال حفدته مطلقا من غير مراعاة
الغبطة وحديث انت ومالك لابيك ليس مما يستفاد منه شيء من اغراض الفقه بعد قيام الضرورة على بطلانه
حقيقة وانما هو للتوبيخ والتخجيل على رعاية حال الاب نعم لو ثبت كفاية عدم المفسدة في تصرف الاب
بدليل امكن الحاق الجد به بعدم القول بالفصل او بالاولوية المستفادة من الروايات لكن باقي تضعيف ما
استدل به عليها في الاب ايضا مع ان عدم الفصل بينهما ممنوع وكذا الاولوية حسبما عرفت سابقا اللهم الا ان
يستدل على الحاق بالنبوي المذكور بناء على كون اللام في ماله جارا متعلقا بمحذوف ما جزء الكلمة فيدل
على ان كل ما هو ثابت للاب من الولاية وغيرها فهو ثابت لابيه حتى ماله اذا كان كبيرا وبقي الباقي وهو
المال في حال صغره والولاية في حال كبره وهذا الاحتمال وان كان بعيدا في نفسه خصوصا مع ما يلحقه من
تخصيص الاكثر كما لا يخفى لكن استدلال الامام عليه السلام به في مضي نكاحه على الاب قرينة عليه فانه عليه السلام قال
في رد من حكم ببطلانه ليس يجاز ودون عن النبي صلى الله عليه واله انت ومالك لابيك فلولا تعميم اللام لم يصح
الاستدلال به على ثبوت ولاية الاب للجد كما لا يخفى ويؤيده ما مر من الاولوية وعدم الفصل وان كانا ضعيفين
فلابد من النظر في كفاية عدم المفسدة في تصرف الاب بعد فرض قيام الدليل عليها بمعارضة الاية لانها
شاملة فيتساقطان ويبقى اصالة الفساد في تصرف الجد سليما عن المعارض كذا قيل ويمكن الجواب عنه بان اللازم

وارتكاب التخصيص في الاية دون العكس والتساقط لان ما دل على صحة تصرف الاب بعد ملاحظة مشاركة الجد
له في الولاية اخص من الاية فيخرج الجد من عمومها هذا جيد لكن الاشكال ثابت في تصرف الاب ايضا اذ لا دليل عليه
سوى النبوي المذكور وما دل على ان الاب له ان يأخذ من مال ولده ما شاء في عدة من الاخبار وما دل على جواز
تقويم الاب جارية الابن على نفسه وما دل على جواز اقتراضه من مال الابنة ولو كان معسرا على ما هو المعروف بين
الاصحاب مع عدم كونه مصلحة بل مفسدة محضة يرد على الاولين ما عرفت من الاجماع والمعروف على عدم ارادة
الحقيقة منها فلا بد من التاويل او الحمل على بعض الوجوه كالحمل على الاجلال او غيره النافع في المقام كالاخذ من مال
ابنه بمقدار النفقة الواجبة او عند الضرورة كما يشهد له غير واحد من الاخبار ففي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر
عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك ثم قال لا نحب ان يأخذ من مال ابنه الا ما يحتاج اليه
مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد لان استشهاده بالاية يدل على ارادة الحرمة من عدم الحب دون الكراهة الا ان
يقال المراد بالفساد وهو الفساد بين الوالد وولده الناشي من شح الولد وحب المال وان كان امرا مباغضا لوالده
وفي رواية حسين بن ابي العلا قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه
قال قلت له فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما
جاء بابيه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله صلى هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه
عليه وعلى نفسه فقال النبي صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء او كان رسول الله صلى الله عليه وآله
يحبس الاب للابن ونحوه غيره من الاخبار بل يستفاد من الرواية الاخيرة ان غرض النبي صلى الله عليه وآله من هذا الكلام
وكذا غرض الائمة عليهم السلم المبالغة في حق الاب والتاكيد في رعاية جانبه كما ذكرنا لا كون الولد وماله ملكا للوالد
حقيقة بل في بعض الروايات اشتراط تصرف الجد بعدم الاضرار فكيف في الاب وعلى الاخيرين باحتمال ورودهما
في اصل جواز التقويم والاقتراض حيث وردا في مقام توهم الحظر لان تصرف الولي في مال المولى عليه بما يعود الى
نفسه مع كونه من جانب الله عز وجل مشكل بل ممنوع ولذا نقل عن الحلي عدم الجواز مستدلا بان الولي لا يجوز له
ان يتصرف تصرفا يعود نفعه الى نفسه ويأتي بعض الكلام في المقام فلا ينافي ح اعتبار ملاحظة الغبطة
المسلمين اعني التقويم والاقتراض كما قواه بعض ومنهم شيخنا في شرح الروضة للفاضل
الهدى

الهدى فيه ان المتقدمين جعلوا اعتبار المصلحة في الاولياء الى الاب والجد وقد عرفت ان ابن المطهر ادعى في الكرامة
وشيخه الاجماع على اعتبارها في الولي مطلقا كنفي الخلاف بين المسلمين عنه في محكي التذكرة ثم على تقدير الجواز اي جواز اعتبار
جواز الاقتراض وتقويم الجارية بدون المصلحة او مع المفسدة لا يتعدى منهما الى ساير التصرفات لاحتمال
كونهما رعاية لحال الاب فلو اراد البيع والشراء في مال الطفل ونحوهما مع شفقة عليه فلا دليل على صحتهما بدون
الغبطة وتمام الكلام في محله بقي شيئان احدهما ان الولي يجوز له ان يعطي مال اليتيم لمن مضاربة وان
يتجر به بنفسه فان احتاج الولي فله اجرة مثل النظارة او بمقدار نفقته او اقل الامرين على الخلاف المذكور
في محله لقوله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وان احتاج الثاني ففي رواية ابي الربيع ان الربح بينهما
والظاهر ان المراد بالنسبة بعد الشركة في الربح حسبما هو المتعارف بين الناس في تلك المضاربة الشخصية الواقعة في مال
الطفل دون المناصفة ولا ريب في انه استحقاق الربح بسبب المضاربة غير استحقاقه الاجرة للنظارة الموجودة له
للوصي وغيره من الاولياء فمقتضى القاعدة هو الجمع بين الاجرتين بسبب احديهما في مقابل عمله والجلوس بنفسه
والاخرى في مقابل النظارة وعن الحلي نفيه انه لا اجرة للولي ولعله اراد نفي الاجرة للنظارة وهو يحمل على
تقدير عدم الفقر لا الاجرة لاجل عمله بالمضاربة وثانيهما انه صرح شيخنا الاستاد قدس سره وغيره ان
الخسران على الطفل كما ان الربح له لقاعدة الاذن والاحسان لكن المحكي عن ظاهر المقنعة والفقيه والنهاية
والحلي ضمان المتجر بمال الايتام وهو ظاهر غير واحد من الاخبار لكن يجمع بينها وبين رواية ابي الربيع الصريحة
في عدم ضمان الوصي بحملها على ما اذا كان المتجر غير ولي كما في رواية سالم او ابنه اسباط ضمان الولي المتجر
بمال اليتيم لاجله لا لنفسه مرفوعة عن الكاهلي قال قلت لابي عبد الله عليه السلم كان لي اخ فهلك فوصى الى اخ اكبر
مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا صغيرا وله مال افيضرب به اخي فما كان من فضل سلمه لليتيم
وضمن له ماله فقال عليه السلم ان كان لا ضمان مال المحيط بمال اليتيم ان تلف فلا بأس به وان لم يكن فلا
يعرض لمال اليتيم وظاهرها اشتراط ضمان الولي المتجر لليتيم وحمله بعض الفقهاء على التجر
الذي فيه مخاطرة او على كون التجارة لنفس الولي لا لليتيم نظرا الى بعض النسخ الذي ليس فيه لفظ الابن وفيه
ان قوله فما كان من فضل سلمه لليتيم صريح في كون التجارة له لا للولي ربما نسب اليه انه صرح شيخنا الاستاد

والتحقيق ان خسارة ان حصلت بالذات الولى اوبسببه كما اذا باع ممن يعتقد ايساره ثم بان معسرا ادبان
من نحو المال خطائه في الاجتهاد او نحو ذلك ونحوه ما اذا ذهب المتاع في اثناء الطريق كان ضامنا لانه من قبيل
خطائه النادر الذي ادعى الشهيد الثاني نفي الاجماع على انه سبب للضمان ولو كان المودب ابا او جدا اذ لا
فرق بين المقامين من حيث جريان قاعدة الاذن والاحسان وعدمه في هذا الباب كون خطائه حاكم
من بيت المال وان حصلت بالتلف السماوي او بسبب تنزل القيمة السوقية فلا ضمان ولا اظن ان يكون
القائل بالضمان يقول به في التلف المذكور فالمتجه اناطته على ما لو اتجر به غير الولي وان كان بعيد المناقشة
كون الربح لليتيم كاملا او على ما اذا حصلت خسارة بالاتلاف كما ذكرنا ثم ان ما مر جميعا انما هو اذا اتجر
الولي بمال الطفل له سواء باع واشترى بعين المال او بالذمة ودفع عين المال عوضا فان ضمنه واتجر
لنفسه لا للطفل وكان مليا كان الربح له ويستحب له الزكوة والمراد بالضمان نقل المال الى ملكه بالاقتراض
بالاقتراض ونحوه وظاهر العبارة كون اعتبار الضمان مفروغا عنه وهو كل لعدم العثور بالخلاف
الا ان ظاهر بعض كلمات المحلى مدس سره فيما حكي عنه ان الولي امين والامين لا يتصرف لنفسه في امانته
بغير خلاف وعن المنتهى الاشكال والتردد في ذلك ولم يظهر لنا وجهه لان ما ذكره المحلى مدس سره دعوى بلا
دليل كدعواه عدم الخلاف بل الدليل مضافا الى ما يأتي من الاصل على خلافه للاجماع ظاهرا على جواز اقتراض
مال اليتيم اذا اقتضاه المصلحة ولم يقم دليل على استثناء الولي وكونه امينا غير مناف لذلك واذا اراد
المنع مع عدم المصلحة فهو الذي صرح به في السرائر وقال ان الولي لا يجوز له الاقتراض من مال اليتيم وان
ما ذهب اليه الشيخ من الجواز مع الملائة غير صحيح وهذا الكلام مطلقا بل مع عدم الغبطة وهو نصية كل
اعتبار الغبطة في تصرف الولي ولم يتعرض لجواز الاقتراض صورة عدم كونه مصلحة ولو مع الرهن لو لم يكن
مفسدة وفيها نظر من جهة عدم الجواز ايضا لانه قال في محكيه ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب و
الجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال وكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم
انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا انتهى والظاهر ان المنطقها المستفتي في محله لان
المحكي عنه هنا موافقة الاصحاب في جواز الاقتراض مع الملائة فيكون مخصصا مراعاة الغبطة في سائر التصرفات

يجز

بغير الاقتراض وفي المسالك في كتاب البيع جوازه ان المشهور بين الاصحاب جوازه وان الاكثر لم يذكروا
خلافا وفي كتاب الجهاد مدس سره انه المعروف وعن التذكرة انه لا يجوز الا مع المصلحة وهو نصية تردد
المنتهى فيه وظاهر المسالك في الرهن ايضا العدم عن نهاية القواعد لمخالف العلماء انه احوط بعد اختيار الجواز
ويستند المشهور الاخبار الواردة في الباب الظاهرة في كفاية الملائة من غير اعتبار مصلحة زائدة منها
صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين عليهما السلام
يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها رواية اخرى خالية عن استقراضه عليه السلام والمناقشة فيها بان
الفعل مجمل لا اطلاق له حتى يدل على عدم اعتبار المصلحة مدفوعة بان حاكي الفعل انما هو الامام انما هو
الامام في جواب السؤال عن الاستقراض فلو كان منوطا بها لكان عليه البيان ومنها رواية منصور الصيقل
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن
للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن ومنها رواية البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام قال
سألته عن الرجل يكون في يده مال الايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان يأكل
الا القصد ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى ان الذين يأكلون اموال
اليتامى ظلما الاية واستدل في المسالك في الرهن على الجواز بالرواية الاولى ثم اورد عليها بانها مطلقة يمكن تقييدها
بالمصلحة وفيه ان في الاطلاق كفاية خصوصا مع عدم ان مدس سره في البيع عزا نفسه للمشهور بين الاصحاب
الا ان يقال ان الاطلاق في مقابل الاية لا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن عموما من وجه لان النسبة بينهما
عموم من وجه فيرجع الى الاصل الذي هو عدم الولاية ويدفعه ان ظاهر الرواية الاولى وصريح الثالثة ان
الاقتراض انما هو لحاجة الولي لا لمراعاة حال اليتيم والسؤال يرجع اليه فكيف يقيدان بذلك والتحقيق ان هذه
المسألة اعني جواز اقتراض الاولياء من اموال المولى عليهم خارجة عن مسألة اناطة تصرفهم بالمصلحة او بعدم المفسدة
بل ثبتت باخبار خاصة مراعاة لحال الاولياء وتوسعة عليهم ولا عذر لنا في الاعراض عنها وعدم القول بمضمونها
مع عمل الاصحاب بها مطلقا او جملا فلا وجه للتأمل فيها نظرا الى الاطلاقات المعمولة على اعتبار المصلحة ولذا قال صاحب
القواعد مع كونه من المتأملين في الاجماع بالجواز كما عرفت ادعى الاجماع على عدم اعتبارها في اقتراض الولي مع كونه ولعل نظر

المانعين الى ان اعتبار الجواز وردت في مقام توهم الحظر لمكان اقتراض الاولياء من البضاعة والركاكة
الوثيقة فلا تفيد سوى الرخصة واما خروجه عن سائر المقرضات في اشتراط التي هي مدار رعاية
المصلحة والغبطة فيجوز ولو لم يكن مصلحة لليتيم فلا دفعه بما عرفت من ظهور الخبر في انه لرفع
حاجة الولي لا المصلحة للصبي نعم الخبر الثاني مسوق لبيان حكم الربح لا لبيان جواز الاقتراض فيكون مجملا
الحيثية في دلالته على سقوط شرط الغبطة وان دل على جوازه في الجملة فافهم نعم يعتبر في الجواز حينئذ كون
المالك وغيره من غير خلاف ان يكون الولي مليا اذا لم يكن ابا او جدا ويدل عليه مضافا الى الرواية الثانية
وغيرها الجمع بين الاصل والادلة والاجماعات المذكورة لان اقتراض المعسر خيانة محضة واما اذا كان
ابا او جدا فالمحكي عن المتأخرين بل عن الاصحاب كافة كما في المدارك وعن الحدائق ومجمع الفائدة
عدم اعتبار الملاءة ولا دليل لهم سوى ما ورد من ان الولد وماله للوالد وانه يأخذ من مال ولده ما شاء
كما مضى نقل بعضها مؤيدا باعتبار التقويم عند تقويم الجارية من غير تقييده بالملاءة وفي دلالتها عليه ما عرفت من
المنع بل في اعتبار التقويم ما ينبئ عن اعتبارها حيث اشترط ان يكون التقويم بالقيمة العادلة
مع الاشهاد لان الغرض من القيمة العادلة والاشهاد التحرز عن الاضرار اذ لولاه لكان للاب نقل
الجارية الى نفسه مجانا او بدون القيمة العادلة فعلم منه ان الاحتياط اللازم والاضرار عنه مرخص فيه وقد
صرح بذلك في صحيحة ابن حمزة المتقدمة على ما فهمه الاستاد قدس سره كما مر واي مفسدة اعظم من اقتراض
الفقير المعسر ومن هنا اشكل فيه في المدارك وغيره واحد من مشايخنا وهو في محله خصوصا في الجد لصريح
الاية وسلامتها عن المعارض مع عدم القول بالفصل بينهما وتقدم نفي المعارض كما مر سابقا في دعوى عدم
القول بالفصل ودعوى اولوية الجد من الاب المصرح بها في الاستبصار من المنع واضعف من الكل التمسك
بما ورد من جواز اخذ الوالد من مال ولده للحج لان ظاهره باطل بالاجماع فلا بد من حمله على بعض الوجوه هذا
ولكن الانصاف ان ما عليه الاصحاب قوي جدا لان مجموع الاخبار الواردة في تصرف الوالد في مال الولد بعد
حمله على ظاهر الدلالة على جواز اقتراضه عند الحاجة من غير اشتراط بالملاءة وان امكن الخدشة في كل
واحد واحد والعبرة بما هو المستفاد من المجموع لا من الاحاد وان ابيت عن ذلك فنحن نتمسك بالملاءة

اجار

اعتبار التقويم بالقيمة الظاهرة في انه لحفظ نفعها لحاجة الوالد ومراعاة مصلحته لا مصلحة الولد لانها
بالملاءة تدل على عدم اعتبار الملاءة ولا ينافيه اعتبار القيمة العادلة والاشهاد عليه حينئذ لان
مراعاة الضرر والغبطة مندرجة ولا يلزم من اعتبار عدم نقص مراعاة اعتبار عدمه مطلقا فيمكن ان يكون الشارع قد
رخص التقويم في حال العسر دفعا للحاجة ولم يرخص في الاخذ مجانا او بالقيمة النازلة فاذا ثبت جواز
التقويم مع الاعسار ثبت جواز الاقتراض معه لاشتراكهما في نقل عين مال الصبي الى الذمة ولذا جعلوا
الاقتراض والبيع نسيئة شيئا واحدا اشتراطا ورخصة فنقلوا كل واحد منهما في بعض الاحوال وجوزوهما
في حال اخر حيثما حصلوه في الوصي وغيره وليس في مقابل الاطلاقات سوى الاصل لان قوله تعالى
لا تقربوا الاية غير شامل للاب واعتبار الملاءة قد وردت في غير الاب والجد فلا محيص
عن موافقة المشهور من سقوط الملاءة في الاب واما الجد فهو وان كان داخلا في الاية لكن قد عرفت سابقا ان
كل ما هو ثابت للاب من الولاية فهو ثابت للجد لعدم القول بالفصل بينهما او اولويته من الاب في جملة النكاح
بل لقوله صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك بناء على قراءة لام مالك بالفتح نظرا الى استشهاد الامام عليه السلام
به على رد بعض القضاة في حكمه برد ما عقد الجد حيث مر سابقا ثم المراد بالملاءة ان يكون للولي مال يحيط
بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه كما في رواية ابي الربيع بن صالح وزاد في المسالك كونه فاضلا عن المستثنيات
في الدين من قوت يومه وليلته وفي المدارك الاشكال في الاكتفاء بالملاءة ولعله يريد زيادة الاستيثاق
بجعله مالا رهنا بناء على كون الاقتراض والاقراض بمثابة واحدة فكما اعتبروه في الاقراض فليعتبروه في
الاقتراض ايضا لاشتراكهما في نقل الصبي في الذمة وفي مقابله احتمال عدم اعتبار المال اصلا اذا كان
للولي مظنة الاداء بسبب كونه وجيها عند الناس يقرضونه متى شاء او يرهنون له عند من يقرضه او كونه
مظنة وصول الهدايا والاخماس والزكوات اليه كما مال اليه صاحب الجواهر وشيخنا الاستاد قدس سره نظرا الى
ان الغرض من الملاءة حصول الاستيثاق وحفظ مال اليتيم عن الضياع فاذا حصل بغيرها كما انه لو لم كفى م
يحصل بها لم تكف بل لابد من الرهن بل قد لا يحصل به ايضا فيحتاج الى شيء اخر يتحقق به الوثوق و
القطع بالاداء ويمكن ارجاع ما في المدارك ايضا اليه وتحصيل التسوية بين الاقتراض والاقراض في الشروط لان

نقل عين مال اليتيم الى الذمة حيث يجوز لا يجوز الا بالاستيثاق الكامل الذي يقطع معه بالغرامة لو تلف
سواء كان بالاقتراض او بالاقراض قلت قد عرفت ان مسئلة الاقتراض خارجة عن مسئلة
تصرف الاولياء فلا وجه للتسوية بين الاقتراض والاقراض في الشرط بل المرجع في الاول عموم ما يستفاد
من ادلته ومقتضاها الاكتفاء بالملائة وعدم اعتبار الاستيثاق الكامل المعتبر في غير الاقتراض من
التصرفات ولا عجب في ذلك بعد ان كان بناء هذا التصرف على الارفاق بالولي اذا كان مليا بالحق
ناويا للاداء كي ذلك في رفع حاجته بالاقتراض من مال المولى عليه وتفويت جاريته ولا يحتاج
الى ما اعتبروه في الاقراض من الارهان ثم الظاهر انه عدم خصوصية للملائة في المقام كما هو
ظاهر بعض الاعلام بل يكتفي بكل ما يتحقق به هذا المقدار من الاستيثاق نتيجة الاكتفاء بكون الولي
ممن يطمئن في صحة الاداء بسبب كونه وجيها مظنة لوصول الاموال اليه دينا فالمعروف ثم ان الظاهر
عدم الفرق في هذا الحكم بين الاولياء ولا بين المولى عليهم فيجوز للحاكم ايضا ما يجوز للوصي الذي
هو مورد النص وان كان الادلة غير شاملة له سوى ما حكي من فعل الامام عليه السلم كما يجوز من مال المجنون
بالولاية وفي جوازه من مال الغائب اشكال لان ولاية الحاكم عليه ليست على حد ولايته على غيره من القصار
ولذا لا يجوز له البيع ونحوه من ماله الا بالاذن او بعذر لحفظه ولو اقتضى المصلحة الاقتراض فلا اشكال
فيه لخروجه عن محل البحث هذا كله اذا كان المقترض مال الصبي وليا مليا ولو لم يكن مليا او لم يكن وليا
لجنايته وعدم مبالاته وفسقه بما يرجع الى جهة الولاية او كان اجنبيا كان ضامنا ولليتيم الربح ولا ذكره
هنا اما ضمانه فهو مع وضوحه من حيث القاعدة مما صرح به جملة الباب نصا ورواية منصوص بصيغة المفاعلة
مع عدم الملائة ولا خلاف لاحد فيه الا من الحلي حكاه عنه في الرياض وعزاه الى الندرة والشذوذ ولم اجد من
يوافقه في ذلك نقلا ونصوصا بل يبعده ما عرفت في المسئلة السابقة من منع الحلي اقتراض الولي ولا يخلو
لنفسه من اصله ولو كان مليا فكيف يقول بعدم الضمان مع عدم الملائة او عدم الولاية واما ان الربح لليتيم
فمع الملائة كما يقتضيه ظاهر المفهوم الفاضل قده في بعض كتبه وحكي عن ط والنهاية والحلي الاشكال دخول
الربح في ملك المقترض وليا كان او غيره لان الدفع عوض عن ما في ذمته من الثمن ملكه بعوض سابق يقتضي عدم

تأثيره

تأثيره في مقتضى العقد الواقع على الذمة اعني دخول المبيع في ملك المشتري فكيف يكون الربح الذي هو جزء
من ثمنه المبيع لليتيم المغصوب منه ولاجل محافظة هذه القاعدة يتعين اطلاق هذا الحكم في المدارك وفاقا
للمحكي عن التهذيب والمعتاد والمحقق الثاني والقطيفي على غير هذه الصورة تقييدا لاطلاق الاصحاب والاخبار
بما اذا وقعت التجارة بعين ماله وبالغ بعض المهرة ممن ادركنا عصره من الفقهاء فقال معترضا على صاحب
المدارك ان هذا ليس تقييدا للاطلاق النصوص والفتاوى بل حملا لانه لا وجه للاطلاق الا هذه الصورة لان الصورة
السابقة وهي الشراء بالذمة ليست تجارة بمال اليتيم كما في الفتاوى ولا عملا به كما في النصوص ثم ان هذا التقييد لما لم
يكن كافيا في تطبيق المسئلة على القاعدة ضرورة بطلان البيع الصادر من غير الولي فلا ربح فيه حتى يكون للصبي
التجأوا الى تقييد اخر فخصصوا الحكم بما اذا اجاز الولي او اجاز تجارة الاجنبي وزعموا انه حينئذ ينطبق على
القاعدة نظرا الى ما تقرر في محله من ان العقد متى صادف محلا قابلا وصدر من اهله نفذ ولغى قصد كونه
لغير مالكه فالولي اذا اتجر بعين مال الصبي فلا جرم يقع المعاملة له ولغى قصد لنفسه قصورا او تقصيرا ويلغو
قصد كونه لنفسه وكذا الاجنبي اذا اجازه الولي بناء على صحة عقد الفضولي ودعوى ذلك في مثل هذا الفضولي
كما في المدارك نظرا الى ان العاقد وان قصد العقد لنفسه لا لمالكه وهو غير قابل للاجازة وغير معقود بها
الا ان ما الواقع غير مجاز والمجاز غير واقع مدفوعة في محله بان قصد المعقود له في بيع الاعيان غير لازم ومخرم
ملزم وليس مثل تعيين الزوج في النكاح وبنوا عليه صحة بيع الوكيل اذا قصد نفسه وبيع الغاصب اذا اجازه
المالك والمجاز انما هو مضمون العقد من المعاوضة وتمليك الثمن على ما هو المقرر ولا يضر غيره ذلك وتمام الكلام
في محله وانت خبير بان هذا تعسف في تعسف لان حمل الاطلاقات وكلمات الاصحاب على ما اذا وقع الشراء بعين
المال تنزيل لها على الفرد النادر الخارج عن عادة الناس قديما وحديثا وقد اتفقوا على امتناعه في الاصول
فكيف يصار اليه هنا في رفع الاشكال الذي هو دونه في الوضاحة مع ان الولي خارج عن الولاية لعدم مراعاة
الغبطة او عدم القدرة فضولي يحتاج الى ولي اخر فيحصر تنزيل النصوص والفتاوى على خصوص الاجازة خاصة
ومن نظر فيها بعين الانصاف واعرض عن غير الاعتساف قطع بفساده كيف يمكن حمل الحكم التي فيهما على الحكم
التعليقي ومن هنا ذهب غير واحد من اصحابنا المتأخرين ومتأخريهم منهم صاحب المناهل فاناط الامر على حدة بكون ايراد

الى العمل باطلاقها فحكموا بان الربح مطلقا لليتيم سواء كانت المعاملة بعين ماله او بذمة المتصرف حيث رأوا
الالتزام بذلك تعبدا اهون عليهم من طرحها رأسا او حمل الاطلاق على الفرض النادر في قوة الطرح مع امكان حملهما
دلنفي الاصحاب بها بالفرض المنوي بالقبول فتوى وشهادة خلافا لبعض مشايخنا قدس سره حيث انه بعد
وانق الجماعة في خصوص الولي والجد الولي وفرق بينه وبين تصرف الاجنبي اعتذر عن الاطلاق بالنصوص والفتاوى
بمخالفتها للقواعد بحكم مراعاة للقاعدة وتقديما لها على الاطلاقات فحملها على صورة وقوع التجارة
بعين للمال من الولي ابتداء او اجازة وبناء على ما عرفت من الاصحاب ان رفع اليد عن القاعدة هنا لهذه الاصول المحمول
لها اهون من تنزيلها على الفرض النادر اللهم الا ان يعتذر بان مضمون الفتاوى والاصول ليس هو الشراء بمال
الصبي بل الاتجار والعمل وهو اعم من البيع والشراء والغالب في البيع تعلقه بالعين بل لا مصداق له في خصوص مال
اليتيم سواه ودخول الشراء بالعين في العموم او الاطلاق ليس فيه جرأة فاين هذا من تنزيل الاطلاق على الاتجار بالعين
حكم بيعا وشراء محافظة للقاعدة المتينة المتقنة التي تقتضي كون الربح للتاجر اذا اشترى بالذمة ودفع مال
اليتيم عوضا عنه وهذا الجواب وان كان بعيد النظر الى ورودها في مقام البيان واعطاء الضابط في العمل باموال
الايتام الظاهر في عدم الفرق بين التجارة بالعين او بالذمة والا لزم تأخير البيان لكنه ليس بذلك البعيد
ولا بتلك الغرابة التي استغربناها بعد ان تنحنا الاستاد قدس سره في درسه وفي كتابه فلا مانع للفقيه
تنزيلها على صورة التجارة بالعين بيعا وشراء تحكيما للقاعدة عليها ولتسلم ان الاشكال غير مندفع ايضا
بذلك بل الابدان يلتزم معه مضافا الى ايقاف الحكم على الاجازة وما نقله بعض مشايخنا قدس سره من التقييد
بما اذا اتجر الولي خاصة في اثناء الاتقان لكمال العبد مخرج اصل المسألة عن بابه مع كان الولي المتجر الملي مع عن
التصرف في مال اليتيم فحاله كحال الاجنبي في توقف صحة عمله على الاجازة اللهم الا ان يلتزم بخروج المسألة
عن قاعدة الفضولي والبناء على كفاية الاجازة اللحقية فلا توقف في بيع الجار الولي المعسر والجد الاجنبي
اذا كان بعين المال في الصحة عند الله فالتنبيه ولي المؤمنين عز وجل ولا حاجة الى التقييد بما اذا ملي
الولي المعسر الملي خاصة فانه لا ينطبق لما ذكرنا لاطلاق النصوص والفتاوى بل لما يجهله الا ان صريح المتن وكلام
الفقهاء وغيرهما التسوية بين الولي المعسر الملي وغير الولي ويشكل ايضا بان مقتضاه التسوية بين تصرف الولي

الملي والاجنبي لان ما كان منه مقرونا بالمصلحة نفذ بينهما وما لم يكن لم ينفذ كل مع ان الظاهر عدم الخلاف في
الفرق بينهما كما اعترف به في محكي شرح المفاتيح حيث قال ان ظاهر الاصحاب الحفظ للتصرف في مال الطفل في
الولي فان الفرق بينهما اذ ابتنينا على صحة تصرف الاجنبي في ماله منجزا من غير توقف على اجازة الولي بعد
انه نظر الى اصل الباب ويحكي التفصي عنه بان الفرق بينهما انما هو في الحكم التكليفي فيجوز للولي التصرف
المقرون بالمصلحة دون الاجنبي فانه اثم وان كان صحيحا كما اذا باع الغاصب ثم اجاز المالك بناء على
القول بالكشف واحرى بظهوره وعلى القول بكفاية عدم الخيرة في صحة تصرف الولي فيفترقان في التصرف
الذي لا يضر ولا ينفع فانه يصح من الولي دون الاجنبي فيلحق بما ذكرنا انه في تنزيل الاصل والفتاوى
على صورة وقوع التجارة بعين مال الصبي ثلث اشكالات مندفعات الاول انه تنزيل على الفرض النادر
يأبى عنه الاطلاق وجوابه ان النادر خصوص الشراء بالعين دون العمل والتجارة المشتملة على البيع والشراء
فان تعلقه بالعين غالبي نظرا الى غلبة تعلق البيع بالاعيان والثاني انه يحتاج الى الاجازة مع ظهور الاصل
في التنجز وعدم الايقاف وجوابه ان المسألة خارجة عن قاعدة الفضولي بالنصوص الخاصة ومبنية على كفاية الاجازة
الالهية نظرا الى كون العمل مصلحة للطفل والثالث ان مقتضاه عدم الفرق بين الاولياء والاجانب في التصرف في
اموال اليتامى وجوابه ان الفرق يحصل باحد الوجهين اما في الحكم التكليفي او في التصرف الذي لا يضر
ولا ينفع بناء على القول بكفاية عدم المفسدة وهنا وجه اخر يندفع به الاشكالات جميعا وهو ان ينزل الاصل
على ما اذا اتجر لنفسه بمال الصبي مضاربة اذ ليس فيها عوض لهذه الجهة فيحمل عليه محافظة للقاعدة ويعمل
باطلاقها من حيث وقوع التجارة بالعين او بالذمة ومن حيث كون المتجر المتجر وليا او اجنبيا ومن
حيث كونه غرض التاجر تحصيل الربح لليتيم او لنفسه وهذا اقرب الى القواعد واقرب باطلاق الاصل من
الوجه الاول ضرورة اباء الاطلاق عن التقييد بما اذا عقد على عين مال الصبي خاصة وليس فيه اشكال سوى
صورة واحدة وهي ما اذا اتجر لنفسه بالذمة ودفع عين المال عوضا عما فيها فان مقتضى القاعدة كون
الربح للتاجر لا لليتيم حسبما عرفت في غير موضع لكن يمكن دفعه بان البيع والشراء بالذمة ودفع العين عوضا
عنه تارة يكون بطريق المضاربة بان يجعل المال بضاعة ويبيع ويشتري ويفعل كل تقليب وتقلب بفعله العامل

بالمضاربة من العقد على العين شيعا او شراء او على الكلي الموصوف بانيا على اعطاء البضاعة وفاءً فكل ما يعد من
المعاملة يعد بعهدة المال الذي جعل بضاعة واما ان يكون بغيرها كان يشتري بالذمة من غير ان يكون
الملحوظ في الشراء الوفاء بمال مخصوص ثم اعطاؤه وفاء به فان كان على الوجه الاول فالظاهر من الاصحاب وكلمات
الاصحاب في باب المضاربة ان حكمه حكم البيع والشراء بالعين في استتباع الربح وكونه لمالك البضاعة فقد صرحوا
في بابها بان العامل لو اتجر بها الى غيره من غير اذن صاحبها فعمل بها كان الربح له لا للعامل وفي المختلف
انه اذا اتجر الودعي بالوديعة من غير اذن المالك كان ضامنا والربح للمالك وحكاه عن ابن الجنيد وسلار
والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ويدل عليه مضافا الى اصالة الحمل في مال اليتيم في الباب روايات منها ما
عن الكليني بسنده فيه ارسال عن ابي حمزة الثمالي قال سألت اباجعفر صلوات الله وسلامه عليه عن الزكوة
تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت
في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها
ومنها رواية مسمع ابي سيار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف
لي عليه ثم انه جاءني بعد ذلك بسنين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم
ربحتها في مالك فهي لك مع مالك اجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت
المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع رأيك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف ان هذا
رجل تائب فالظاهر ان الامر باعطاء نصف الربح للرجل مبني على المروة والاحسان كما يرشد اليه التعليل فمقتضى
الرواية بقية تمام الربح لاصل المال وهذه الروايات مع روايات الباب المرجحة في كون الربح لليتيم اذا
اتجر الولي كرواية منصور الصيقل المتقدمة وغيرها مما اجتمع فيه بين الضمان وكون الربح للغلام
هي المستند لما عن الوحيد البهبهاني في مكاسبه من الحكم بصحة عقد المعاوضة في خصوص مال اليتيم فذهب الى كون
الربح له ولو اتجر التاجر بالذمة لنفسه فمنهم من جعله اصلا مطردا في الاتجار بمال الغير مطلقا
يتيما كان او غيره لما نقل في محكي المناهل عن بعض وتوجيه ذلك بان الاتجار بمال الغير مضاربة في نوع الشراء
بعينه او بذمته ولو قصد وقوع التجارة لغيره لنفسه لا للغير لا اعتبار في المعاوضة بنفي العوض لا بقائه بها

فاذا

فاذا اشترى بعين مال الغير بقصد نفسه لا المالك ودخل العوض في ملك من خرج عنه المعوض ويلغو قصد
كونه لنفسه كما تقدم في محله وأشرنا اليه آنفا وكذا لو اشترى الوكيل او الفضولي بذمة الغير بلا اشكال
ولا كلام وكذا اذا اشترى بذمة نفسه وقصد دفع مال الغير عوضا عنه فانه ايضا بمنزلة الشراء بذمة
الغير وقصد كونه لنفسه يجري مجراه في صورة الشراء بعين مال الغير وبذمته من حيث كونه لغوا لان قصد
كونه لنفسه لا محصل له سوى قصد التوصل الى فائدة الشراء اعني ملك المبيع وهو امر خارج عن اركان المعاوضة
لا يحدث فيها شيئا وجعل الثمن في ذمة نفسه مع قصد وفائه من مال الغير بمنزلة جعل الثمن وتعيينه بذمة
ذلك الغير عوضا منها وان لم يكن كذلك بحسب الدقة نعم لو اشترى بالذمة من غير البناء على دفع مال الغير عوضا
حين الشراء ثم دفعه فهذا يقتضي دخول المبيع في ملك المشتري لا في ملك مالك الثمن وهذا هو وجه الجمع بين
كلامي العلامة قده في محكي المختلف حيث قال ان الودعي اذا اتجر بالوديعة من دون اذن المالك كان ضامنا
والربح للمالك وهو مضمون رواية مسمع بن سيار المتقدمة ومطابق لما ذكروه في باب المضاربة ومع
ذلك استدل في مسألة تجارة الغاصب لمن قال بكون الربح للغاصب بانه اذا اشترى في الذمة ملك
المشتري المبيع وكان الثمن في ذمته بلا خلاف فان الجمع بين الكلامين لا يحصل الا بالفرق بين القسمين
فاعرفه والحاصل ان الشراء بمال الغير ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يشتري بعين المال ولا اشكال
في دخول المبيع حينئذ في ملك الغير مالك الثمن ولو قصد نفسه والثاني ان يشتري بالذمة من دون قصد
اداء مال الغير عوضا عنه ولا اشكال في دخول المبيع حينئذ في ملك الغاصب كما قال العلامة قده في الكلام الاخير
والثالث ان يشتري بالذمة مع البناء على دفع مال الغير كما هو الحال في عمل العامل بالمضاربة وعليه ينزل ما قاله
في الوديعة وهذا في دقيق النظر كسابقه لكن عند العرف يلحق بالقسم الاول والاخبار المذكورة ايضا منزلة
على هذا القسم فلا مانع من العمل بها كلا مطلقا ولو في غير مال اليتيم كما عزاه في محكي المناهل الى بعض فمال اليه الاستاد
قدس سره في كتابه نظرا الى ما عرفت من الاخبار والفتاوى وان قال بعد ذلك ان كون الربح للتاجر دون الصبي لا
يخلو عن قوة او في خصوص مال اليتيم كما عن الاستاد البهبهاني فانه هذه دعوى ما يوجه به الملازمة بين الاخبار والفتاوى
وفي النفي منه تعذر لان مذهب الفقهاء ابى عن ذلك ولهم وكيف يرتضي الفقيه بكون العقد على الكلي

سببا لانتقال العوض المنوي الى البايع او المشتري وللاقيد المحقق ولتخصيص بايان منهما وجعل الطبقة الثالثة
نا ضرعهم اطلاقيهما بما اذا اتجر بعين مال الصبي نظرا الى الاستبعاد او امتناع دخول المبيع في ملك اليتيم بلا
سبب ناقل شرعي حسبما عرفت وليس في شيء من الاخبار المذكورة ما يكون نصا او ظاهرا ظهورا معتمدا الى
الاطلاق في مخالفة القاعدة فيجب تقييده بما ذكر محافظة لها واما دعوى الالحاق الموضوعي وان الشراء بالذمة
مع البناء على دفع مال الغير عوضا بمنزلة الشراء بعين المال فواضحة المنع ولهذا ومثلهما في الضعف والوفا
ما قد يقال انه يصح هذه الاخبار على القاعدة بالكثرة والشهرة لكون النسبة بينهما عموما من وجه اذ يرد عليه اولا
ان مدركهما بناء العرف والعقلاء وامضاء الشارع وليست مستندة الى عام قابل للمعارضة الادلة فان جاز
العمل بالاطلاق الاخبار صح الركون اليها مطلقا على القاعدة من غير معارضة وثانيا ان حمل المطلق على الفرد
النادر لو جاز فهو في غاية البعد والندرة لا تبادر اليه اذا دار الامر بينه وبين ارتكاب مجاز او تخصيص او تقييد في معارضه
والتحقيق انه ليس في مقابل الاطلاقات قاعدة نقلية صالحة قاعدة وقوع العقد للمشتري اذا اشترى بالكلي لنفسه
ومدركها ليس سوى بناء العرف والعادة على تعيينه في ذمة المشتري بماله من حكم التسليم من دفع الشراء الى يعني
ذلك الكلي في جميع ماله ويحتمل ايضا ان يكون العقد جاريا على القاعدة لكن لو عاينه حال اليتيم وارغامه الى
لم يخبر او صح عليه جميع ما كتب الى اليتيم وان كان مما له عنفعني البيع وسائر الاسباب ويظهر الثمرة بين الوجهين
في امور لا يخفى علينا فانا مال اليتيم المدفوع الى البايع او المشتري فانه ملك لليتيم على الاول وللبايع على الثاني
ويمكن ايضا ان يلتزم في المقام بالملك الضمني بان يدخل الثمن اولا في ملك التاجر انا ما كما هو قضية الشراء بالكلي
بالكلي لنفسه ثم يخرج منه الى ملك اليتيم ولولاه لم يصح المضاربة لان العامل كيف يملك جزء من عين المبيع
الثمن او الربح مع كون الثمن ملكا للمالك البضاعة وهذا هو المتعين في المقام بل هو ظاهر الكل لانه فرض لهم
البحث في التجارة بمال اليتيم وجعله بمنزلة مال الربح المحكوم به هنا لليتيم نظير الربح الذي يستحقه العامل في
المضاربة فالوجوه الموجبة للعمل باطلاق الروايات في كون الربح لليتيم ثلثة والثمرة بينهما تظهر بالتامل
الا انك عرفت بعده عن مشرب الفقاهة فان مقتضاه عدم الالتفات الى ظواهر الاحاد في مخالفة القواعد والاكتفاء
التاويل فيها الى ما ينطبق عليها كما هو واضح على المتدرب العارف بطريقتهم في المعاملات فيشكل الجمود على هذه

الاطلا

الاطلاقات مع عدم نص منهم في المقام فانه كلما تتبع حتى في باب المضاربة فانه بلا تعمل على الاخبار بالعين بل صرح
بعض المهرة ممن ادركنا عصره من الفقهاء قدس سره بعدم امثالها خلافه وانه ليس تقييد الاطلاق كلما يتم
من وجه ضرورة عدم صدق الاتجار بمال اليتيم الا على الاتجار بالعين والذي يؤيد ذلك حكمهم بان عامل
المضاربة لو اشترى بالذمة وقصد نفسه وقع الشراء له الا للمالك من غير تقييد بما اذا لم يكن من قصده دفع البضاعة
عوضا قصورا او تقصيرا والجمع بينه وبين مسئلة مضاربة وكيل العامل الغير المأذون في التوكيل اقوى
شاهد على اختصاص تلك المسئلة بما اذا كانت المضاربة الصادرة من الثالث بعين مال التجارة وقد
انه ليس في مقابل القاعدة سوى اطلاق نصوص الفتاوى في الباب وفي باب المضاربة وغيرهما وليس في
شيء منها ما يكون ظاهرا عن جهة الاطلاق في خلافها فضلا عن ان يكون نصا والعذر في عدم العمل
بالاطلاق مع عدم التصريح والظهور واضحا فلا بد من حملها على الاتجار بالعين بعد الشراء محافظة لما ذكرنا
ذكرنا يظهر اندفاع ما في كتاب الجواهر قدس سره حيث قال ودعوى عدم الحق من هذه الاخبار لتخصيص مثل تلك
القاعدة الثابتة بالادلة العقلية القطعية ممنوعة بامكان رفع اليد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة بالاطلاق
فتاوى جماعة كالمصنف يعني العلامة والمحقق ونحوهما كما خرجنا عن قاعدة الفضولي في الصور بقيا الامانة مع
امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء فقدم قصد دفع
الكلي الا في ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يقرب اطراد هذا الحكم في
غير مال الصغير بمقايسة الى كل مال قصد عند العقد دفعه عما في الذمة بدون جهة مالكه ويدل عليه
مضافا الى الاصل مال اليتيم روايات ثم ذكر رواية ابي حمزة ورواية مسمع المتقدمتين ومراده بالعمد ومنع
السابقتين فالو اشترى بعين مال الطفل بلا ولاية لنفسه او للطفل فانهما خارجان عن قاعدة الفضولي بناء
على تحقيقه قدس سره الذي اوضحناه من الاكتفاء بالاجازة الالهية وعدم الالتفات على اجازة الولي كما صرح
به غير واحد وهذا الاحتمال فيه كما عرفت لكن في سائر ما افاده مجال للاشكال لان تخصيص القواعد القطعية بالاخبار
وان كان جائزا لكنه موقوف على وضوح الدلالة وتصريح من بعض الاصحاب والا فليس كلما حيثما ينباه و
قوله مع امكان ان يقال الخ فهو غير بين ولا مبين ومخرج عن طريقة الاصحاب مع ان القواعد القطعية لا تخصص

بالاطلاقات بل الادلة من النص فهنا وجه ثالث فيه جمع بين القاعدة والاطلاقات من جهة الجواب
عنها اعني الاتجار بماله مطلقا سواء كان بالعين او بالذمة للصبي لا لنفسه فان الاشكال يرتفع من
كل وجه ولكن ما دل على كون الربح للتاجر لليتيم والتاجر ضامن لا ينطبق فيه هذا الاحتمال سوى رواية
واحدة وهي رواية منصور الصيقل فانها تدل على انه لو كان له مال كان الربح له ولو لم يكن كان لليتيم فدلت
على ثبوت الربح لليتيم مع قصد التاجر نفسه والامر في هذه سهل والعمدة في الاعراض عنها بالتاويل او الحمل
على بعض الوجوه مقبول وهذا الوجه سليم الا عن امرين احدهما لزوم التقييد بالاجازة ايضا كما في الوجه
الاول اعني التقييد بما اذا اتجر بالعين وقد مضى ما يحسم به هذا الاشكال هنا وياتي ايضا بعوض ما يتعلق
به والثاني مخالفة الفتوى لصريح المائن والعلماء وغيرهما من الاصحاب الحاكمين بان الربح لليتيم لو ضمنه والتجر
لنفسه اذا لم يكن وليا او لم يكن مليا والمحيص في الباب الا بالاقتحام في مخالفة القواعد او مخالفة
الاصحاب والله المستعان في كل هداية والمستجار في كل غواية لكن الوقوف على القاعدة اسلم واولى وهو
الوجه الاول الذي ذهب اليه بها طين الفن وهو اختصاص الحكم بما اذا اتجر بعين مال الصبي وينبغي
التنبيه على امور الاول ان ظاهر المتن اختصاص شرط الملاءة بضمان الولي مال الصبي والتجارة لنفسه وفي كتاب
الهناد تدرس سره انه لا اشكال ولا خلاف في عدم اعتبارها هنا ايضا اذا اتجر للصبي لا لنفسه لكن في رواية سالم بن
اسباط المتقدمة التصريح باعتبارها وظاهرها بعض الفقهاء على ما اذا اتجر بماله والذي يقتضيه القاعدة اعتبارها
لان الاتجار تعريض للمال معرض الضياع لما فيه من الاقتحام بما لا يومن معه التلف والخسارة فلا يجوز للولي ارتكابه
لجلب النفع المحتمل الا مع الملاءة نعم يجوز بيع ماله بقيمة المثل او باكثر على الخلاف واما الاتجار فلا وهذا
لا ينافي ما مر جوابه من جواز ابضاع مال الصغير لانه في مقام دفع توهم الحظر فلا اطلاق فيه نافع بجوازه مطلقا
ولو في حال عدم الضرورة مع عدم الملاءة ويمكن حملها في كتاب الارشاد مثله على ما لو انفقت الضرورة او مصلحة
اخرى للابضاع والاتجار فان سقوط شرط ملاءة الولي حينئذ واضح وليس مجرد جلب النفع المحتمل من
المصالح كما لا يخفى وقد صرح في جمع الذكرة بما ذكرنا حيث قال انه يعتبر في التجارة بماله ملاءة التاجر
الملاءة تقتضي عدم الفرق بين الاتجار لنفسه او لمصلحة الطفل وحمله على خصوص الاول بعيد خصوصا مع ذكر ضمان

الولي

الولي واقتراضه من ماله بعد ذلك فراجع وتامل ثم اذا انتفت المصلحة فاتجر به للصبي واتفق الخسارة
ففي كونها على الصبي او على الولي خلاف وتفصيل مضى الثاني اذا اتجر غير الولي فضولة وظهر
ربح فهل يجب على الولي الاجازة قيل نعم ولو لم يجب عليه الاستنماء والاسترباح ولان عدمها حينئذ اضرار
بالصبي عرفا نظير فسخ العقد الخياري الذي فيه مصلحة له ويحكى القول بان عدم الفسخ يكشف عن عدم
المفسدة او عدم المصلحة في العقد السابق فعدم الفسخ يجعل العقد السابق قريبا من ماله بغير الاحسن
بخلاف عدم الاجازة فانه كالعقد الابتدائي جوازا ومنعا الثالث اذا قلنا بعدم المضي
على قاعدة الفضولي وعدم ثبوت الاجازة الالهية هنا وانه لو اتجر الاجنبي يتوقف على اجازة
الولي فهل يحتاج شراء الولي العين للطفل ايضا على اجازته او على اجازة الولي الذي بعده ام لا وجهان
بل قولان في نظائره الكلام الثاني كما لو باع الوكيل لنفسه فانه يصح من غير اجازة ويقع البيع للموكل تعلقه
بعين ماله وعدم تاثير قصد الوكيل او المشتري غيره وقيل بالثاني كما لو باع ثم ملك او بيتنى كون البائع
مالكا فان التحقيق فيهما احتياج الصحة الى اجازة لاحقة وعدم كفاية حال العاقد حين العقد ولو
صار مالكا او تبين انه كان مالكا وهو الحق في المقامين فلا يصح بيع الوكيل مالا يبيع الولي او شراؤه هنا
الا باجازة منهما او من غيرهما لان العقد بدون اجتماع المالك او القائم مقامه ليس تمام السبب الناقل
بل جزؤه والرضا اللاحق كان مفيدا لوقوع العقد لغير المالك فمتى العقد لم يكن مرضيا للمالك
لا لنائبه فلا بد في تاثيره من لحوق الاجازة فمتى له ذلك لان تعيين المعقود له وان لم يكن من اركان
تنويع العقد من حيث الصحة ولهذا فانه متوقع له من حيث الرضا وعدمه فمتى كان العقد صادرا
بداع مخصوص لم يكن اصل انعقاده وهو المعاوضة مرضيا للعاقد فلا بد في تاثيره من لحوق الاجازة
والرضا فافهم بقي الكلام في حكم الزكوة وقد اختلف في ثبوتها هنا على القول بجوازها لو اتجر
الولي للصبي او الملم وجاءه نفوذها كما عرفت وفي المالك تعليل النفي بانه يشترط في استحبابها حال
التجارة مقارنتها القصد للتكسب وهي مفقودة وردته في المدارك بناء على كون الاجازة ناقلة بان
العقد حين الاجازة كاف وهو اعتراف بصحة التعليل على القول بالكشف وفيه اولا ان الشرط حاصل حين

الكتب ولو لم يكن للصبي وهو كاف في زكوة مال التجارة وثانيا ان الكشف والغطاء والمقام على حد سوا وجوزه
توقف سلامة الربح لليتيم على الاجازة بناء على عدم كفاية الاجازة الالهية فاذا قصد الولي حين
الاجازة حصل شرط زكوة التجارة وقد يعلل عدم الزكوة هنا بانصراف الاخبار التي هي مدرك المسئلة
الى القسم الاول فيبقى هذا القسم تحت الاصل ولولا كان الحكم استحبابا منافيا للاحتياط في مال اليتيم
لكان الوقوف على اطلاق اتحاد الحكم بنوعيها حسنا بل الربح لليتيم وهذا هو المحكي عن الشهيد في
المحقق الثاني انه لا وجه له لانا لو سلمنا الانصراف في المطلقات الواردة في استحبابها لو اتجر
بمال اليتيم مع ان للمنع فيه مجالا واضحا فلا وجه له في خصوص الاخبار الواردة في كون الربح لليتيم
فان في جملة منها كرواية سعيد السمان وصحيحة الحلبي وصحيحة زرارة وبكير التصريح بضمان التاجر
المحمول على كونه غير ولي او غير ملي ملاءة العامل ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومواشيه عند عامة
المتأخرين كما عن المدارك والكفاية بل عن مجمع البرهان والرياض والمناهل نفي الخلاف فيه ويدل عليه صحيحة
زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء
فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة وقد اورد عليها في المستند والرياض وغيرهما بانه موافقة لمذهب الجمهور
من العامة على ما عزاه اليهم في محكي المنتهى ثم استدل للاول في استحبابها بقاعدة التسامح والثاني بعدم الخلاف
في اصل الرجحان واجيب عن الايراد بان الورود مورد التقية لا ينافي جهة ارادة الاستحباب من الوجوب
لانها تتأدى بابراز الكلام على ما يوافق مذهبهم من الوجوب وارادة الندب من قرينة خارجة وفي
كل من الايراد والجواب نظر اما الايراد فلان مضمون الصحيحة التفصيل بين الصامت والغلات و
هذا غير معهود من العامة كلا او بعضا لان مذهبهم وجوب الزكوة على مال اليتيم مطلقا او الندب مطلقا على ما
نقله الشيخ في كتبه ويقتضيه ظاهر ما نقله عنهم في التذكرة في شرطية البلوغ والعقل واما الفرق بين
الصامت والغلات فلم ينقل عنهم نعم في التذكرة نقل عن ابي حنيفة خاصة القول بالوجوب في الغلات
وهو ليس نصا في التفصيل فلعله يقول به في الصامت ايضا وحتى يكون الصحيح مخالفا للعامة كما صرح
به بعض الفقهاء ونعم ما قال ولو كان مذهب ابي حنيفة التفصيل لان موافقة مفعولها الخصوص

منهم

مذهبه خاصة مع مخالفة لمذهب الجمهور ما يوهن شاهدا على ورودها مورد التقية كما لا يخفى بل العكس
بملاحظة فتوى الجمهور اولى ثم لو فرضنا موافقته لمذهب الجمهور لا يجوز ايضا حملها على التقية مع
عدم ورود اختصاصه بمورد المخالف والتكافؤ في الدلالة حسبما حقق في محله وعاهدناه من طريقة
الاصحاب في الفقه ولا معارض كذلك سوى موثقة ابي بصير الآتية على ما زعمه غير واحد وستعرف انها
دونها في الظهور وقوة الدلالة وسوى العمومات النافية للزكوة عن مال اليتيم التي هي اخص منها
واما الجواب ففيه ان القرينة على ارادة الاستحباب لما كانت لا تخرج عن الخبر بالصحيحة الظاهرة في
الوجوب لان القرينة لا بد ان تكون حجة صالحة للاستدلال ثم الاعتماد في الحكم على الاستحباب
بالتسامح او عدم الخلاف في اصل الرجحان كما ترى لان التسامح فيما يدور بين المحذورين غير صحيح
وكذا دعوى عدم الخلاف لان المحكي عن ظاهر القدماء قبل الفاضلين يدور بين النفي مطلقا كما هو الظاهر
في عدم الثبوت رأسا والوجوب على ما شهد به بعض اهل التتبع من المهرة وما اعتمد عليه وبين ما عن
العلامة الطباطبائي في حيث نسبه العدم الاستحباب معتذرا بانه قول حادث من زمن الفاضلين
غير معهود بين من تقدم لانهم بين ناف للوجوب ومثبت له ووافقه بعض من تأخر عنه من المهرة
وانما حملت الرواية على الاستحباب جمعا بينها وبين موثقة ابي بصير رواها الشيخ في محكي التهذيب
قال سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس على مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل
او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك
فانما عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس لانها نفي في الحصة بخلاف الوجوب فان
استعماله في الاستحباب الاكيد في الاصطلاح شايع وقد استعمل فيه في اخبار التجارة بمال اليتيم في غير واحد
من وفي مستحبات الصلوة وتعقيباتها كثيرا كما لا يخفى على الخبير بها وقيل تجب الزكوة كما عن الشيخين
وبني زهرة وحمزة وسعيد وعن الناصرية نسبته الى الاكثر قال فاما الزرع والضرع فمذهب اكثر اصحابنا
ان الامام يأخذ منه الصدقة وعن ظاهر الغنية وصريح الخلاف الاجماع عليه وقواه بعض المعاصرين
نظرا الى قول المصنف نقصه المانع ومحكي المعتبر بان الوجوب احوط اذ لولا كونه اقوى من الاستحباب دليلا

لكان الأحوط هو الترك المناسب للاستحباب ولأن صحيح زرارة ومحمد بن مسلم أقوى من الموثقة من وجوه منها أنه
صحيح وهي موثقة ومنها أنه مشهور بين القدماء حتى أن الشيخ قدس سره لأجله ارتكب في الموثقة تأويلا مرجوحا
حيث قال أن النفي في قوله عليه السلم دليل على جميع غلاته زكوة يرجع إلى المجموع فلا يدل على عموم السلب بل على
سلب العموم ومنها الاعتضاد بإجماعي الخلاف والغنية ومنها السلامة عن الاضطراب بخلاف الموثقة
فإنها مروية في الكافي بدون هذه الزيادة التي هي موضع الاستشهاد وهو أضبط من التهذيب الراوي
لها ومنها إجمال ذيلها الكاشف عن خلل فيها إجمالا ومنها مخالفة العامة إذ المعروف بين العامة وجوبه
في مال الصغير ليس مذهبا لأحد من العامة بخلاف عدم الوجوب حكم فإنه مذهب بعضهم ويضعف الكل بأن
الجمع بين الأخبار المتعارضة أولى من الترجيح والطرح عند الأصحاب علما وعملا وأي جمع أولى من حمل الظاهر
في الوجوب على الاستحباب بمعونة الصريح في عدمه وإن أراد سقوط الأخبار عن الاعتبار بملاحظة الأمور المذكورة
فهو بعيد عما عرفت من اشتهار العمل بها بين الأصحاب قديما وحديثا العجب وأي عجب من هذا المتتبع من شيخ العلوم مثله
في المقام من عدم العمل بالصحيحة رأسا وإفتائه بعدم الاستحباب والإنصاف أن الاستحباب هنا أظهر وليلائمه في
مال الطفل المتجر به لأن ما جاء به من روايات الزكوة كلها ظاهرة في الوجوب معتضدة بالعمومات من غير معارض
سوى العمومات النافية الغير القابلة للمعارضة بخلاف ما نحن فيه فإن الأخبار فيها متعارضة بين الإثبات
والنفي فلا إشكال في الغلات بناء على ما نقيناه وإنما الإشكال في المواشي فصريح الماتن في النافع كما يحكى عن
جماعة منهم التوقف بينهما لاختصاص الصحيح المثبت لها بالغلات لكن في الرياض أن ظاهر جماعة من
الأصحاب الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين المسئلتين حتى أن ابن حمزة الذي هو أحد الموجبين ادعى
الإجماع منهم عليه كما حكاه في الإيضاح فيكفي في الانضباط مضافا إلى الإجماع المنقول كما مر للصحيح سابقا سيما مع تأيد
الإجماع بعدم الخلاف إلا من الماتن ممن هو معلوم النسب الذي لا يقدح خروجه مضافا إلى بعد الفرق واختلاف تلك
ويؤيده أيضا إجماع حكى الخلاف على الوجوب بل يمكن استظهار إلحاقها بها من الصحيح المذكور الوارد في مقام بيان حكم
أموال اليتيم كلا لاختصاصها بالغلات على من يتدبر بين مقامات البيان ومقام الإهمال إذ الإهمال كونه في مقام بيان حكم
في الجملة دون الكل عكاه من الضعف فلا بد حينئذ من أن يكون المراد بالغلات ما يعمهما حكما أو موضوعا

لكن

لا سبيل إلى الأول وإن ذهب بناء على دخولها تحت الصبي للظهور وعطف الصامت عليه في الغاية خصوصا
مع ملاحظة كون غالب أموال العرب المواشي لأن المراد بالصبي إما خصوص المواشي أو الأعم منها ومن غيرها
لا سبيل إلى الأول لأن العدول عن الوصف العنواني المقصود في موضوع الحكم إلى عنوان عرضي عام لا يجوز
إلا لنكتة فلو كان المراد بها خصوص المواشي لكان التعبير بها لكونها أحد الأعيان الزكوية أولى من التعبير عنها
بالصبي إذ لا فائدة فيه سوى العبث وتعمية الأذهان ولا إلى الثاني لاستلزامه عطف الخاص على العام الذي
لا يصار إليه إلا عند الضرورة وعدم المندوحة كما لا يخفى مع ما فيه أيضا من عدم الفائدة في العدول إلى العنوان
الخارجي العرضي فتعين أن يكون عطف الصامت بمنزلة عطف بيان جيء به لمجرد بيان المراد بالصبي ودفع الاشتباه
وتوهم شموله للمواشي ويؤيده أن في أخبار التجارة بمال اليتيم من مقابلة التجارة بالصامت ضرورة كون المراد بالحركة
هناك النماء دون مقابل لكون المستفاد من مجموع الروايات الواردة في حكم أموال اليتيم استحباب زكوة ماله النامي
وزيادة من الأموال دون الصامت الذي تأكله الصدقة والظاهر أن هذا هو السر في إلحاق المواشي
بالغلات دون النقدين في مقابل المنفصلة النافية لها في أموال اليتيم من دون نفي مخرج ويؤيده أيضا
ما نقله في المسالك وغيره عن الصحاح من أن الصامت خصوص الذهب والفضة والناطق ما عداهما من الغلات و
المواشي وكأنهما اصطلحا على ذلك وكيف ما كان فلا ريب أن الوجوب أو الندب فيها تكليف بالإخراج يتناول
الولي عليه لا المال الحاضر للمحقق الثاني من أن الصبي غير قابل للخطاب لعدم جريانه على القول بشرعية عباداته
بعد تسليم بل الاختصاص بولاية التصرف في ماله بالولي ولتوجه الخطاب إليه في جملة من نصوص الباب ففي صحيحة
يونس إذا اتجر به فزكه وفي خبر موسى تعليل زكوته هذا والتحقيق أنه على القول بالندب مع القول بشرعية
عباداته لا معنى لتوجه الخطاب إلى الولي وتعلقه بالمال غير معقول سوى التصرف في المصرف وتعيينه وأما ما يرجع
الأداء فهو على الصبي وعلى القول بالوجوب أيضا كذلك إلا أنه يجوز للولي أيضا فإن باشره الصبي سقط التكليف
عن الولي فلو بلغ بعد ذلك فليس كالوصي الظاهر مثلا ثم بلغ في بقاء التكليف وعدم سقوطه بانتفاء الاتفاق
الموضوع هذا الخلاف سائر التكاليف فيهم ثم أن مقتضى الجمود على النص عدم قيام الحاكم أو عدول المؤمنين مقامه
مع عدم حضوره ولا انتقال الاستحباب إلى الطفل لو بلغ لكن الظاهر أنه حق مالي على جهة الندب والاستحباب كالحق

المعلوم الثابت في كتاب الله عز وجل فتكون من الامور الحسبية التي اراد الله تعالى قيامها بيد الاولياء، وربما تأتي تجمع
البرهان من احتمال انفصال الحكم مع عدم حضوره الى بلوغ الصبي خروج عن الحق والقاعدة لان قضية الجمود عليه
اختصاص الحكم بالولي وعدم ثبوته في حق غيره حتى الصبي وان بلغ فيكون مضيقا من جهة الحسبة فيقوم الحاكم
او العدول مقامه مع عدم الحضور دون التوقف حتى يبلغ ويلي الصبي الاستبداد ولو قلنا بانه
عبادة انه نقل الى جهة المال فالتخيير لكل واحد منهم تولي الاخراج وهو حسن في الاب والجد والحاكم دون
الوصي لان فيه تفصيلا مذكورا في بابه من حيث يجوز لكل واحد لو تشاحوا قبل ومنع بينهم وقبل نفذ تصرف
السابق منهم وهو حسن ولو اهمل الولي نحو التدوين يضمن في ماله وجوبا او ندبا لانه مال الطفل وفيه بعد
الغض عن عدم تعقل الضمان مع الندب نحو منع انه لا دليل عليه بل هو كزكاة الفطر التي لا زكوة ضمان
فيها مع وجوبا او ندبا واعجب منه تمثيل كاتلاف العطاء من الضمان في مال الطفل لو اتلف من دون تفريط الولي
نعم لو كان الاهمال بالاتلاف والتفريط بعد العزل كان الحكم كما ذكره على احتمال مبني على كون العزل بمنزلة
قبض المستحق او بمنزلة الحق المستحب متبرعا ولو بلغ لم يستقل بالاخراج اذا لم يكن رشيدا مراعاة للجنبة المالية
لكن الظاهر ان الجنبة الاخرى راجعة اليه لا الى الولي على احتمال الرجوع اليه بعد ابعدا لظاهر كون الولي نائبا عنه
في امتثال هذا الحكم فاذا بلغ زال الولاية عنه من هذه الجهة وان بقيت من حيث تعلقه بالمال ومن ذلك يظهر
ان الولي حين صغره يقصد الاخراج عنه نيابة لا اصالة عن نفسه وقيل كما عن الاكثر بل قيل انه قال به كل من قال
به في مال الطفل عدا ابي حمزة حيث انفرد عليه ولم يذكر في المجنون شيئا بل ربما توهم فهم الاجماع بل عن الخلاف
دعوى الاجماع صريحا في الغلات والمواشي على ان حكم المجنون حكم الطفل في جميع ذلك والاصح عند المحققين
منهم المصنف انه لا زكوة في ماله للاصل السليم عن المخرج سوى القياس المنفي عندنا الا في عدم صلاحية التكليف المؤيد
باجماع الخلاف وظهور عدم القول بالفصل الموهوم بخلاف مثل المص والشهيد وجماعة الا في الصامت المراد
به خصوص النقدين اذا اتجر له الولي استحبابا بل عن الخلاف احد فيه ارى المعتبر والمنتهى الاجماع عليه للصحيح ابي
عجلان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة من اهلنا مختلطة لها مال اعليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها الزكوة و
ان كان لم يعمل به فلا وخبر موسى بن بكر قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة

فقال

فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة وظاهرهما كالمصرح به اختصاص الحكم بما اذا اتجر الولي للمجنون
لا لنفسه فلو اتجر لنفسه يرجع فيه في الربح الى القواعد كما مر في الطفل ولو عممنا الحكم فيه الى صورة
الى النفع اتجه هنا ايضا لظهور عدم الفصل واطلاق الروايتين وكذا استحباب الزكوة حتى على الخلاف المتقدم
والله العالم والمملوك لا تجب عليه الزكوة بلا خلاف معروف بل عن المنتهى نسبته الى اصحابنا بل عن
ظاهر الخلاف والتذكرة دعوى الاجماع عليه وهو كذلك على القول بان المملوك لا يملك والظاهر انهم لا يريدون
الا هذا كما هو صريح المحكي عن الاولين حيث نسبا نسبة الحكم الى الاصحاب والى الاجماع على هذا القول لا مطلقا
كما يوهمه ظاهر بعض ناقلي الاجماع عن الكتب المذكورة بل هو ظاهر التذكرة ايضا وان زعم دعواه الاجماع
على الاطلاق لانه وان ادعى اجماع العلماء اولا على عدمها من غير ابتناء له على القول المذكور لكن قال بعد ذلك
ان في كاشف فرضيه الولي وجهين اقربهما ايضا عدم الزكوة فهذا ايضا قرينة على ابتناء دعواه
اولا على القول بعدم الملك لان منشأ الوجهين يناسبه [illegible] لما يروى الخلاف في ملك العبد حتى نعم يرد دلالة
على الاجماع على عدم ملكه في غير ما نحن فيه وممن صرح ايضا بالابتناء على القول بعدم الملك المصنف في محكي المعتبر
مع عن الخيرة وغيره كاصحابنا انه لا يتفاوت الحال سواء قلنا يملك العبد او احلنا ذلك لا زكوة عليه وقيل انه
مشهور نقلا وتحصيلا لكنه لا يخلو عن تأمل بل المشهور او المجمع عليه مبني على الشهرة او الاجماع على الاصل اعني عدم
الملك فالمهم تنقيح ذلك نعم للمشهور المدعى عليه الاجماع ان العبد لا يملك والمراد به كما هو صريح العبارة الاستحالة
العقلية وان استند لو اتيم على عدم ذلك ملكه بالدليل السمعي من الكتاب والسنة الا ان المراد هنا هو
الامتناع العقلي واستدل عليه بعد الاصل بانه مملوك فلا يكون مالكا لان مالكية الشيء نوع من مالكية لنفسه
بان ما يكتسب العبد من فوائد ملك للمولى فيكون تابعا لماله وبان نفسه وبدنه وصفاته التي من جملتها السلطنة مملوكة
فسلطانه لسلطان غالب عليه وبان المالكية والمملوكية متضادتان فلا يجتمعان في شخص واحد وبان قضية
المالكية ان يكون له عليه سلطنة مطلقة تامة وقضية السلطنة التامة المطلقة عليه ان لا يكون له سلطان على شيء
وبان المالكية عبارة عن السلطنة التامة المطلقة وهي غير قابلة لان تكون تابعة بالشيء فما في يد العبد المالك
للمولى فلا يكون ملكا للمولى للعبد فما ملك للعبد فلا يكون ملكا للمولى وهو يقتضي سلطنة وبان الملازمة ان مقتضى

كونه مملوكا للعبد ان يكون له سلطنة تامة مطلقة عليه ومقتضى تمام السلطنة عدم جواز مزاحمة الغير له فلا بد على تقدير
كونه مملوكا له من انقطاع سلطنة المولى وهو نقض في سلطنته وقد يستند في بطلان التالي الى الاجماع كما عن
المختلف حيث استدل بانه لو ملك لما جاز للمولى اخذه منه قهرا والتالي باطل بالاجماع ويستدل في التذكرة بانه مال
فلا يملك المال كالبهائم نكت ويضعف الاول بان ادلة السببية للملك حاكمة على الاصل مضافا الى عدم جريانه
في العقليات والثاني بانه مصادرة محضة واعادة للدعوى والثالث اولا بانا نفرض الكلام في غير ما يكتسبه العبد فهو
اخص من المدعى وثانيا بانه لا كلام في دخول ما يكتسبه في ملك المولى وانما الكلام في دخوله ثانيا في ملك العبد بتمليك المولى
ولو فرض البحث في فاضل الضريبة التي ... وفي مال الكتابة بالملك الضمني فيدخل في ملك المولى آنا ما ثم يخرج منه الى ملك
العبد محافظة لقاعدة التبعية مع احتمال السببية والرابع بان الاضافة بالاضافة بالاضافة فلو ملكه المولى شيئا او
صرفه فيه فقد صار سببا لزوال سلطنته على ذلك الشيء وان اريد امتناع ذلك وعدم قدرة المولى عليه فهو اول الدعوى
بل مقتضى عموم الناس مسلطون على اموالهم اقتداره على تمليك ماله ممن يشاء وقد يستدل له بعموم على تشريع بعض الاسباب
الثالثة تكشف عن استعمال السببية وعدمه كما هو البحث في المقام اللهم الا ان يقال الكلام فيما نحن فيه انما هو في
قابلية المحل فهو نظير الكلام في صلاحية السبب المشكوك فيه والخامس بمنع كونهما متضادين لم لا يجوز ان يكونا
متصاحبين كالابوة والبنوة والسادس بالمنع الواضح ايضا اذ لا يقتضي كمال سلطنة المولى على عبده ان لا يكون
له سلطان على شيء وانما يقتضي ان يكون له سلطان على ازالة ما له من السلطنة وهو مسلم اجماعي والسابع اولا بالنقض
بسلطنة كل من الموكل والوكيل على التصرف وسلطنة كل من الاولياء المتعددة وثانيا بالحل بمنع عدم جواز قيام
الملكية بالاثنين لم لا يجوز ان يكون مثل التصرف والسلطنة على التصرفات في قيامها بالاثنين مستقلين سواء كانا متساويين
كالوصيين والوكيلين او كان احدهما اقوى من الآخر كالاب والجد والوكيل والموكل بل الملكية هي السلطنة على التصرف
والانتفاع بالعين او البدل كما في التحقيق بها فلا مانع عقلا من ان يكون السلطان الملكي ايضا قائما
بالاثنين وان كان احدهما مسلطا على الآخر نعم كمال السلطنة انما هو بالانفراد الا ان البحث في ان الانفراد من
مقتضيات مطلق السلطان الملكي او من مقتضيات كماله بل الظاهر من الراجعة الى العرف كون الملكية من المعاني
المشككة القابلة للشدة والضعف كالجود الحقيقي والطلب والوجود والسواد والبياض ونحوها وليست متواطئة

صادقة

صادقة على جميع افراده على نحو واحد وان كان بعضها السلطنة على الانتفاع بشيء او ببدله واعلى درجتها الانفراد
بها وعدم مشاركة المزاحم وبعضها اقوى كان او مساويا واوسطها امكان سلطنة المزاحم الاقوى وثالثا بالنقض
بالشق الثاني من الترديد فنقول انه يملك البضع لغيره وليس للمولى التصرف فيه ببيع ونحوه مما هو موقوف على الملك
لكن له مطالبة بملكية العبد وان جاز له الملك في نفسه لان المولى مالك لانه يملكه وليس له ملكية فعلية وهذه السلطنة في مرتبة
السلطنة الملكية بل هي اقوى منها واكد فكيف يكون ثبوت الملكية للعبد نقضا في سلطان المولى عليه هذه
الادلة من طرف العقل ويظهر مما ذكرنا فيها حال دليلي العلامة في التذكرة والمختلف واما النقل فكثير كتابا وسنة
فمن الكتاب آيتان قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء وتقريب الاستدلال بالاولى واضح لان الملكية
شيء فلا يقدر عليه العبد وهذا مبني على كون الصفة كاشفة بقرينة السياق وقرينة المقام وان كان الاصل
فيها التخصيص كذا قيل وفيه ان المراد بعدم القدرة هو العجز الشرعي لان العاجز العجز التكويني من التصرفات
ما سواء فيه الاحرار والعبيد ولا يفهم العبد منهما بالقادر والعاجز حتى يفهم تخصيصه بالصفة فيجب
ان يكون كاشفة عن حال العبد عند الله وبالثانية ان الاستفهام انكاري يفيد النفي والخطاب لجنس الاحرار
ومحل المساواة المنفية هي جنس الاموال الخصوص بما هو ملك محض بكل واحد وجهة القادرية الملكية لا شيء
آخر فدلت على عدم مساواة الاحرار والعبيد في صفة الملك بعد تساويهما في العقل والبلوغ والرشد والاسباب
وهذا يكشف عن عدم القابلية على ان عدم الفعلية يكفي وان كان الغرض عدم الامكان ويرد عليهما ان غاية
[illegible] المستفاد منهما بعد تسليم جميع المقدمات سلب الاستقلال عن العبد اذ به يتحقق عدم القدرة ويتم نفي
المساواة مع الاحرار واما عدم قابلية للتملك ولو مع اذن المولى فلا بل المستفاد من الاخبار الواردة في الطلاق و
النكاح والتجارة خلافه مع ان القدرة انما تضاف الى الافعال فلا دلالة في الآية الاولى على عدم قابلية للملك
التي هي من الامور [illegible] الا ترى ان الصبي لا يقدر على شيء مع انه يتملك ومن السنة صحيحة زرارة عن ابي جعفر
عليهما السلام انه قال المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه نظر
وصحيحة عبد الله بن سنان قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك في يده مال عليه زكاة قال لا قلت ولا على سيده

فالا لانه لم يصل اليه وهو ليس للمملوك وغير ذلك من الاخبار المذكورة في بابه وعن العلامة الطباطبائي في
ان الصحيح الاعصم بحجته في المدعي وهاجاء فيها في سلطنة المولى على الفرق بين العبد ومفوض جنة
معللا بقوله تعالى لا يقدر على شيء مما جاء من النص والاجماع على ان ما في يد العبد من الاموال مال المولى
بعد الموت ولذا لو باعه ولم يشترط المشتري ثيابه وماله وما ورد انهم من عدم نفوذ الوصية له وغير
ذلك مما هو من اثار عدم الملك ولا يبلغ مقابلها ما يكان صادقا له على قابلية كونه مالكا وان كان لها ظهور
في بادي النظر وكيف يمكن لنا دليل فيما دل على انه لا تفاوت بين الحر والعبد الصريح في انه غير قابل للملك
ولو ملكه المولى وجعل له القرينة او كتابته او صرفه او غير ذلك من الاحوال التي قيل في بعضها بالملك لان مقتضى
كونه مالكا مع الاجماع على ان ماله ينتقل الى المولى بالموت لا الى ورثته بطلان عدم التفاوت من الحجب ميل
بعض مشايخنا قدس سره على تحكيم ادلة الملك على ادلة عدمه واو بحاب التاويل في الثاني بالتزام بقاء سلطنة
المولى على التملك اذا بيع او انعتق او مات دون ورثته الملك فانها للعبد في الاولين ولوارثه في الثالث
فلا يصح هو عدم قابليته له شرعا لاعلا جمعا بين الادلة بحمل ما دل بظاهره على اباحة التصرف باذن المولى
وحمل الاضافة لادنى الملابسة مضافا الى كونه اوفق بمذهب العامة لان جمهورهم قائلون بالملك على
ما نقل عنهم وان كان ابو حنيفة مخالفا لهم لان مراعاة مذهب الاكثر في ترجيح الاخبار بعضها على بعض اولى
من مراعاة مذهب النادر وان كان شخصي اعلم واشهر واعظم والثمرات بين الملك وعدمه واضحة لا تخفى
مذكورة في محلها ثم لو قلنا بالملك فهو المعتبر والمنفي في الصباح الناقع لزوم الزكاة عليه وفواه بعض
المعاصرين وربما يقول اليه ما عن المطلقين والاردبيلي بكتاب ضمان الوجوب اذا ملكه المولى وصرفه فيه وعن
الوسيلة باسقاط شرط الحرية وظاهره في قوله في باب العتق علمكية العبد وظاهره ايضا الوجوب والاصح
المدعى عليه الشهرة والاجماع خلاف عدم الوجوب كما هو مختار المصنف اجيزا للنصوص الواردة في الباب
سيما صحيحة ابن سنان المتقدمة ومنها الصحيح ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ومنها
الموثق عن الصادق عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من
ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك او مما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما

اعطاه

اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاها في موضع قد وضعها فيه فاخذها فحلال هي له
فقلت اليس العبد وماله لمولاه فقال اليس هذا ذاك ثم قال فليردها له فانها لا تحل له فانه افتدى
نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول
فقال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد شيئا من الزكاة وضعفها لانه اثم على عدم ملكه من حيث التقرير لقول
الراوي اليس العبد وماله لمولاه وان كان ظاهر اللام وظاهر الهبة وظاهر عدم التحليل وظاهر
الامر بالرد وظاهر العقوبة كونه مالكا الا انها ظواهر ضعيفة لا يلتفت اليها في مقابل ما سمعت من الادلة
فلا بد من التاويل فيها بالحمل على الاباحة التصرفات وملك الانتفاع دون العين جمعا بين الادلة واي
هذا من الجمع بينها بحمل ما دل على عدم الملك على سلطنة المولى على الانتزاع فانه مرجوح لا يصل اليه الا بقرينة
واضحة او مع الجهل بوجه الجمع به وقد عرفت ان وجه الجمع منحصر في غيره وربما استدل على عدم الوجوب
بوجهين اخرين بعد الاخبار المعتضدة بالشهرة والاصول احدهما ما في المنتهى حيث انه بعد ان بنى
المسئلة على القول بالملك وعدمه وجه اختيار عدم الوجوب ولو قيل بالملك نظرا الى نقصانه بالتزلزل
وكونه في عرضة الزوال ومن شرط الزكاة تمامية الملك مضافا الى اصله وثانيهما ما في المدارك من انه
محجور وليس له التمكن من التصرف الذي هو شرط في وجوبها وزيد في الرياض وصحيح ما في المدارك الى ان
المنتهى وهو مبني على القول بشرط التمام والتمكن ويأتي الكلام فيهما وفي هذين الوجهين نظر اما الاول فلان
نقصان الملك له معنيان احدهما التعرض للسبب كالهبة قبل القبض وعقد الفضولي قبل الاجازة ونحو
ذلك مما يرجع لنفي سببه الى حدوث الملك وثانيهما النقصان في البقاء كالملك في زمان الخيار وبعد
القبض في الهبة الجائزة فان اراد به الاول فهو خلاف المفروض وان اراد به الثاني فلا نسلم منافاته لوجوب
الزكاة كما يأتي الكلام فيه مفصلا انشاء الله في شرط الملك ومما ذكرنا ظهر ان ما في حاشية الرياض منه قدس سره
توجيها لما في المنتهى ليس بجيد حيث قال ان لوجوب الزكاة عندهم ثلثة شروط الاول الملك فاخرج به عن
والثاني تمامه وكماله فاخرج به ملك العبد والثالث التمكن من التصرف فاخرج به كالمحجور فليس عدم
وجوبها عليه لكونه محجورا بل لنقصان ملكه اذ بعد رفع الحجر لا معنى لنقصان الملك مع كونه جايزا فابلا

للا انه ربما يمكن توجيهه بان الحجر الرقي غير الحجر الناشئ من العقود فانه لا يكشف عن نقص في الملك بخلاف الحجر
الرقي فانه مسبب عن ضعف سلطان المالك ومقهوريته في جنب سلطان سيده واما الثاني فلان الحجر
الشرعي لا ينافي تعلق الزكوة بماله وجوبا او استحبابا كما في مال الصغير والصبي مع ان ظاهر الفتاوى و
الروايات كون الحرية شرطا مستقلا في عرض سائر الشروط وعلى هذا الوجه تكون من فروع شرط التمكن
وربما اورد عليه ايضا بمنع كون العبد محجورا على القول بالملك اذ العقد الثابت نفي سلطنة المولى على
اذا له الملك على العبد وادعاه الخلاف وهذا غير الحجر في التصرف المحتاج الى اذن المولى وفيه مضافا
الى ظهور الاجماع الذي ادعاه بعض ان نكاح العبد وسائر عقوده لا يجوز الا باذن المولى بنص الكتاب و
السنة قبل الاجماع وليس هذا الا لكونه محجورا عليه سواء قلنا بملكه ام لا واحتمال اختصاص الحجر بعقوده و
ايقاعاته فلا حجر عليه بالنسبة الى الانتفاع بماله بعيد بل فاسد لانه بيعه ماله داخل تحت المجمع عليه ويتم في
غير العقود والايقاعات بعدم القول بالفصل فافهم فدعوى عدم كونه محجورا ضعيفة كضعف دعوى
عدم مانعية الحجر عن الزكوة كما في حجر الصغير ونحوه لان الحجر اذا كان لمصلحة المالك فهو كذلك واما اذا كان
عليه لا له فهو داخل تحت عدم التمكن من التصرف لو لم يكن داخلا في نقصان الملك والحاصل ان العبد غير
واجد لشرط الزكوة ولو قلنا بملكه اما لضعف ملكيته او لضعف سلطانه ولكونه محجورا عليه هذا كله اذا ملك
العبد شيئا بالحيازة ونحوها من الاسباب الغير الناشئة من غير سيده ولو ملكه سيده مالا وصونه فيه بان رفع الحجر
واذن له في التصرف في الملك في املاكه ففيه خلاف اخر فقيل وهو المشهور لم تجب عليه الزكوة ايضا لما مر من عدم
الملك او النقص مطلقا وقيل عليك وتجب عليه الزكوة وقائله غير معلوم قبل المصنف وقد حكى الحدائق عنه بعد
ان نقله عن بعض وعن المحقق الخطيبي والاردبيلي قدس سرهما ويشهد له اعمال نوب الفداء علي بن جعفر عليهما
عن اخيه موسى عليه السلام انه ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه مضافا الى عمومات الزكوة بناء على كونه مالكا اذ
المانع ليس سوى الحجر المدفوع بالفرض والجواب عن العمومات ما مر من الاصل الخاصة وعن الرواية بالشذوذ وعدم
القائل وقصور السند والدلالة كما في الرياض وغيره والاولى ما في الجواهر الذكر من بناء المسألة هنا على ملك
العبد وعدمه فعلى القول بالملك يجب عليه الزكوة اذا اذن له او زال الحجر عنه لان الاصل المفيد المعتمد عليها

في نفيها اعم من هذه الرواية فتقييدها وهذا هو الفرق بين المسئلتين لان الاولى غير مبنية على عدم ملكه كما
عرفت بخلاف هذه وحملها على الاذن في اخراج الزكوة عن السيد انما يتجه على القول بعدم الملك والا فلا وجه
له مع كمال البعد وقصور السند لا يمنع البرهم اعتضاده بالعمومات ووجود القول بمضمونه كما نقله
المصنف وصاحب الحدائق وكذا وهنه بالشذوذ اذا كان لغيره المبني اعني القول بالملك هنا لان مثل هذا لا
يسمى شذوذا اذا كان الكلام في وجوبها عليه على القول بالملك وربما قيل بالوجوب ولو لم ياذن لان الزكوة
تكليف لا يدخله الحجر ولو سلم فالتكليف الى الولي ولاية وفيه ان الزكوة تصرف مالي ولو كان تكليفا فعموم
الاية يدل على عدم قدرة العبد عليه مضافا الى ظهور الاجماع على كونه محجورا عليه كما عرفت وتوجه التكليف الى
المولى يوجب وجوبه على العبد المحجور عليه الغير المتمكن من التصرف مع ان ولاية المولى في مثل ذلك اول
الكلام نعم مع الاذن ودفع الحجر مطلقا او في خصوص الزكوة يتجه الوجوب بناء على ملكه ثم انه لا فرق في
المسئلة بين ما ملكه المولى وما ملكه بسبب اخر فعلى القول بالملك اذا اذن له او زال عنه الحجر يتعلق عليه
الزكوة ولا خصوصية في ذلك لما ملكه المولى والظاهر ان غرض المصنف ايضا بيان الاقوال حيث يزول عنه
الحجر وقيل في المسئلة ان العبد لا يملك والزكوة على مولاه وهذا هو المشهور بل عن المنتهى نسبته
الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه لوجود المقتضي وهو الملك وعدم المانع وعن بعض المسالك الكلام
عدم الوجوب على المولى ايضا ومال اليه او قال به في المستند للاصل وخلو النصوص السابقة النافية للزكوة عن
العبد عن اثباتها على السيد مع ورودها في مقام الحاجة والبيان ولان المروة تنافي عن ارتجاع ما ملكه
عبده فيكون هذا المال كالمال المعد للصيانة الذي ياتي انه لا زكوة عليه وخصوص صحيحة ابن سنان المتقدمة
قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا لانه لم يصل اليه وهو
ليس للمملوك دلت على انه ما في يد العبد من الاموال لا زكوة عليه مطلقا بناء على ان يكون قوله وهو ليس للمملوك تتمة
منها العلة فيدل على ان المعتبر الوصول وحالية لا علة لسقوطها عن المملوك فيكون المعنى انه لم يصل الى
السيد وصولا تاما بل وصل اليه وهو متعلق بالعبد مادون له في الانتفاع فلا يليق بالمروة انتزاعه منه
قلت لا حاجة في الاستدلال الى ذلك مع بعده بل لو كان علة لسقوطها عن العبد ايضا كما هو الظاهر ولذا

جعلناه وفاقا لبعض من ادلة عدم ملك العبد كان ايضا دليلا على سقوطها عن السيد واو في لبيان علة الحكمين
فيكون جاريا مجرى اللف والنشر المتعارفين في كلمات الفصحاء ثم يستفاد منه اختصاص الحكم بموضع عدم
الوصول الى المولى بغيبة او حيلولة ونحوهما ولاجل ذلك يسقط عن الدلالة على المدعى الذي هو عدم
الزكوة عليه مطلقا ولو كان متمكنا من التصرف بناء على التخصيص بالعلة وحمل عدم الوصول على عدم الانتقال
نقل الى ما فانه للمروة منع العلة وتدل على سقوطها عن المولى بسببها مطلقا ولو كان المال حاضرا
عنده كما في المستند انتصارا للقول المذكور ضعيف لا يلتفت اليه ولو لم نلاحق هذا الاحتمال فهو معارض
باحتمال التخصيص فيكون مجملة غير ناهضة لتخصيص عمومات الزكوة لو لم نقل باولوية التخصيص عن هذا المجاز
مضافا الى كونه محجوبا اذا لا يصلح تخصيصا لما ثبت بالادلة الاربعة من وجوب الزكوة على المالك
المتمكن من التصرف ولا فرق فيما ذكرنا بين القن والمدبر وام الولد بل وكذا المكاتب المشروط عليه
عوده رقا ان لم يود مال الكتابة بلا خلاف في شيء من ذلك لاطلاق الاخبار النافية لها عن المملوك
وخصوص رواية ابي البختري عن الصادق عليه السلام ليس في مال المكاتب زكوة ومثلها رواية وهب بن وهب
القرشي عنه عليه السلام ومثلهما النبوي وضعفها منجبرة بالشهرة بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا وعن المنتهى
انه قول العلماء سوى ابي حنيفة في الغلة وابي ثور في ماله مضافا الى كونه محجورا عليه في التصرف الا انه
بالاكتساب حتى ورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام فلا فرق بين القول بعدم ملكه
كما عن العلامة في النهاية وبعض المصنفين والقول به كما في المنتهى وتستبدل بروايات نفي الزكوة
على المملوك مطلقا فانها شاملة للمكاتب قطعا ورد باشتمالها على عدم جواز اعطاء الزكوة له فلا يشمل
المكاتب لكونه ياخذ الزكوة نصا وفتوى وفيه ان هذا الاشتمال مختص ببعضها كرواية ابي بصير
فلا ضير في التمسك بسائر الروايات الخالية عن هذا الاشتمال وفي المدارك ان في الدليل نظرا وفي سند
الرواية ضعفا ومقتضى ما ذكراه في المنتهى والمعتبر من وجوب الزكوة على المملوك على القول بالملك
وجوبها على المكاتب بطريق اولى وقد عرفت الجواب عن ضعف الروايات واما النظر المتوجه الى
الدليل المذكور الذي استدل به في المعتبر وغيره فلم يظهر وجهه فلعله المنع عن الحجر او المنع عن منافاته لوجوب

الزكوة

الزكوة اذ ليس كل حجر كل الحجر لتعينه ولم يعف والاول مخالف للنصوص والفتاوى واما الثاني ففيه ان
الحجر المنهي وان لم يكن منافيا لوجوبها الا ان هذا الحجر متفاوت النقصان في الملكية في المالك فان
كان المراد المنع عن اعتبار تمامية الملك في وجوب الزكوة وياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى واما الاولوية
فممنوعة بعد تسليم الحجر وكيف كان ففي الروايات كفاية مضافا الى فتاوى الاصحاب بل الاشكال اعني الملك
بل عرفت ان المملوك لا يصير مالكا اصلا الا او بهما وهل تجب الزكوة على السيد المعروف المشهور هنا ايضا العدم
معللين له بانه ممنوع من التصرف فيه قبل العجز فان في محكي المبسوط ان المكاتب المشروط لا زكوة على ماله
ولا على سيده لانه ليس بمال لاحدهما اما المكاتب فلان العبد لا يملكه عندنا واما المولى فلا يملكه الا بعد عجزه انتهى وفي حاشية
الكتاب للمحقق الثاني ثم لا زكوة عليه ولا على مولاه لانقطاع سلطنته عنه انتهى ويمكن استظهاره من قوله عليه السلام
ليس في مال المكاتب زكوة ويتوجه عليه منع الدلالة اللفظية كما لا يخفى وعلى الروايات في نفيها عن العبد
ما تقدم من رواية قرب الاسناد لكونها اخص منها بتعين الحمل لها على القول بملك العبد لمال الكتابة
كما عزي الى الحلي او جزاء ويمكن الذب عنه بان ادلة حجر العبد عن مال الكتابة نصا وفتوى كما تراه اظهر واقوى حكم تعدي
مبني على مراعاة جانب الحرية لا مراعاة حال المولى حتى يرتفع بالاذن وهو حسن ولو كان المكاتب مطلقا
وتحرر منه شيء وجبت عليه الزكوة في نصيبه اذا بلغ نصابا بلا خلاف اجده او حكي فيه بل عن الحدائق انه
وفاق وعن شيخ الفاضل للروضة نسبته الى قطع الاصحاب ان وجهه واضح بل لان نصيبه مال جامع
لشرايط الزكوة وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من احكام
مال المملوك لكن عن صاحب الحدائق ما يظهر منه نوع توقف فيه قال الجزم بذلك كذا قال وهو في محله
لو كان الحرية شرطا مستقلا في عرض سائر الشروط لان نفي الاشتراط اختصاص خطاب الزكوة بالاحرار
ومن بعضه رق ليس منهم جزما وبالعكس ولذا يجب على المبعضة الحجاب في الصلوة حيث تعلق الرخصة بالامة
والمبعضة ليست منهن هذا مضافا الى قوله عليه السلام ليس على مال المكاتب زكوة خصوصا مع ملاحظة اهتمام
الشارع بحاله حتى اوجب على المولى المكاتب اعانته من الزكوة فلا تخرج في ارتفاع الزكوة عنه بالمرة رعاية
للشق الباقي نعم لو كان عدم الزكوة على المملوك من جهة انتفاء الملك كما سمعته عن العلامة ثم ادر جهة

ويتمسك بالحجة كما سمعته عن المسالك الخ ما ذكروه ويرد على التوجيه المذكور انه ليس المال المملوك فيما حكم حتى يقال ان دخوله لكونه
المبعض في الحكم وهو وجوب الزكوة متعلق بالحر الذي لا يصدق على المبعض اللهم الا ان يدعى انصراف الادلة
النافية عن المملوك الى غير المبعض فيبقى العموم المثبتة للزكوة في الاصل بحالها وفيه ان المستفاد من الادلة
النافية خصوصا بعد ملاحظة معاقد الاجماعات اضفاف الخطابات المثبتة بالاحرار والمبعض منهم كالحنثى
واستدل ايضا بعدم صدق مال المملوك على نصيبه وفيه ما عرفت من ان العبرة بصدق من عليه الزكوة وهو
الحر لا بصدق من لا يجب عليه وهو العبيد واستدل ايضا بالاستواء على ترتب احكام الاحرار على المبعض بالنسبة
وفيه منع الاستواء اولا كيف وقد الحاق الامة المبعضة بالاحرار وبالاماء في العدة احتمالا وطلاق معروف
ولم يعرف فيها قول باجراء عدة الحرة بالنسبة والقسم بايامهم فيهما في مسئلة الخيار على التغليب لا التبعيض
ومنع اعتباره ثانيا وقد يستدل بالاجماعات المنقولة وما في كلماتها الا عنه مثل ما عرفت من الحدائق في
وشرح الروضة وكلا المنتهى من عدم نقل الخلاف الا عن الشافعي مؤيدا ذلك بالعلة المنصوصة
لتشريع الزكوة من سد خلة الفقر وفيه ما فيه اللهم الا ان يتمسك بعمومات الزكوة ومنع تخصيصها
بالاحرار اذ لا دليل عليه سوى الادلة النافية عن مال المملوك الغير الصادق في المقام لان المبعض كما لا
يصدق عليه الحر لا يصدق عليه المملوك ايضا فالاحوط لو لم يكن الاقوى هو الوجوب ثم انهم صرحوا هنا
بنفي الاشكال في الاصناف التي منعها ان العبد كما لا يعطى الزكوة كذلك لا يعطى الزكوة وهذا الاشكال ينبغي اذا
كان المولى غنيا اذ يعتبر في تحقق الزكوة ان لا يجب نفقته على غني واما لو كان فقيرا فقالوا انه يجوز ان
يعطى الزكوة اذا اذن السيد وقالوا انه يصير حينئذ ملكا للمولى ان كان المعطى من سهم الفقراء لا من سهم سبيل الله
ثم المحكي به بعض مشايخنا بان المعطى اذا لم يقصد تمليك السيد ولم يكن العبد وكيلا كيف يكون ملكا للمولى بذلك
تدبر كلامه مع التوكيل ايضا اذا لم يعلم المالك بالحال ولو علم فان قصد المولى خرج المسئلة عن عنوان اعطائه
الزكوة العبد وان قصد العبد لم يصح بناء على عدم ملكه فما ذكروه من جواز اعطائها العبد باذن المولى لنفقته
الا من سهم سبيل الله نعم المكاتب ياخذ من سهم الرقاب كما يأتي ولو بني المسئلة على ملك العبد وعدمه كان حسنا
وقد يقال ان الزكوة ليست الا صدقة وقد ذكروا جواز الوصية للعبد اذا اجاز المولى فكما يوجه به الوصية

بوجه

بوجه به اعطاء الزكوة وفيه منع الحكم في المقيس عليه على القول بعدم الملك الا مع علم الموصي بالحال فيصرف
الوصية حينئذ الى المولى او يصرف الى الانتفاع مع بقاء العين على مال الميت وكذا سائر الصدقات المندوبة فانها
باقية على ملك صاحبها وملك العبد الانتفاع بها وبابها هذه من الزكوة التي ملكها الاخذ المستحق وكما يشترط في
النصوب الكمال والحرية كذلك يشترط امور اخر احدها الملك فانه شرط في الاصل كلها فلا تتعلق بالمباحات
بالمباحات الاصلية وان كانت من الاصل الزكوية ما لم تدخل في ملك حائزها بالحيازة ولا بالمباحات العرضية
التي ينتفع بها بالاباحة لا التمليك وثانيها التمام فلا بد ان يكون تاما مملوكا فانه لو لم يجب في المراد بالتام
على ما يستفاد من الفروع ما يعم عدم احتمال الفسخ فلو وهب له نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبض سواء قلنا
بانه شرط للصحة او للزوم واليه يشار فيما حكى في المسالك حيث قال من غير فرق بين ان نقول بانه ناقل او كاشف لان
اللزوم في الهبة بمعنى الاستقرار الملك المقابل للتزلزل لا المعنى المعروف المقابل للجواز كما صرح به غير واحد
ولكن الشيخ الفقيه شارح القواعد فانه دفع ايراد صاحب المدارك فيه على جده بان الخلاف في كون القبض ناقلا
ناقلا او كاشفا غير معروف وينبغي حمله على ما شهد بصدقه من المهرة في محكي مفتاح الكرامة حيث قال اني
كلما تتبعت وجدت كلام المدارك حقا لكن لم انتبع اتتبع تلك وكيف تتبع ولم اجد الخلاف في كون
القبض ناقلا او كاشفا وقد نقل عن بعضهم الاحتمال لكونه كاشفا وقد صرح الجماعة بكونه ناقلا ونقل عن جامع
المقاصد ايضا نقل هذا الخلاف عن المبسوط قال في شرح قول العلامة وهو شرط في صحة الهبة وعلم ان هذا هو
المعروف من مذهب الاصحاب وحكى الشيخ عنه في المبسوط خلافا في ان الملك هل يحصل حين القبض او من حين
العقد فيكون القبض كاشفا انتهى وعن المبسوط بعد نقل هذا الخلاف وهذا الفرع اذا ثبت هذا فانه لا يلزم شيء منها
الا بعد القبض وكذا الرهن لا يلزم الا بالقبض وكذا العارية وله ان يرجع فيهما ويسترجع العارية الى ان قال
فيه شهادة صريحة على ان المراد باللزوم هو الاستقرار المقابل للتزلزل دون الجواز بل يظهر من قوله وكذا العارية
ان اللزوم في كل عقد بحسبه وحاصل ان الخلاف في كون القبض ناقلا او كاشفا اما هو عين الخلاف في كون
القبض شرطا للزوم كما صرح به شارح القواعد او خلاف واحتمال اخر موجود في كلام الاصحاب فاحتمال
السيد للسيد ضعيف جدا نعم لصاحب المدارك ان يعترض على الماتن ومن وافقه حيث ان في الفرع والاكل وهو

ان يجمع بين الملك والتام غير مستقيم لانه ان اراد من التام هذا المعنى المذكور فشرط الملك يغني عنه وان ارادوا
الاستقرار وعدم التزلزل فالموهوب بعد القبض ليس كذلك وكذا المبيع في زمن خيار الحيوان وان ارادوا
التمكن من التصرف فمع عدم ملائمته للتفريع المتفرع عليه لا يستقيم لما يأتي من التصريح به وجعله شرطا آخر
واجاب عنه الاستاد البهبهاني في حاشيته على شرح المفاتيح وتبعه غير واحد ممن تأخر منهم السيد في محكي مفتاح
الكرامة وبعض مشايخنا قدس سره ان المراد بالتام الملكية التامة مدعيا ان التامة غير التمكن من التصرف
لان المغصوب والضال والمجحود والغائب ونحوها املاك تامة لا نقص بالنقصان فيها غير ان المالك لا
يتمكن من التصرف فيها وانما الملك الناقص مثل الغنيمة قبل القسمة والارض المفتوحة عنوة والوقف على
البطون ادم المليء ونحوها ورده بعضهم بان مجرد الحاشية غير مصحح لتثنية الشرط اذ التمكن من التصرف شرط
يكفي في اخراج هذه الاملاك ايضا كما نقله اللمعة في المعتبر والنافع والتمهيد في اللمعة صور في عدم تمكن المالك عن
التصرف في هذه الاملاك فاشتراط الكمال مع اشتراط التمكن مستدرك وربما اجيب بان القيد الاخير مغن عن
القيود السابقة في الحدود وغيرها مما يعتبر فيه شروط متعددة فيلزم ان يقتصر في صفة امام الجماعة مثلا على
العدالة لانها مغنية عن اعتبار الاسلام والايمان وهكذا في كل ما يعتبر فيه امور متعددة مترتبة في العموم و
الخصوص فان القيد الخاص يغني عن القيود العامة السابقة فيلزم الاقتصار على اخص القيود وهو على خلاف
ديدنهم وخلاف ما يقتضيه قواعد البيان بل فيه اجمال وتعمية للاذهان وهنا سؤال آخر وهو انه ذكر
الملك شرطا ثانيا مع انه موضوع لما يجب فيه الزكوة وجعل الموضوع من شرائط الحكم كما ترى واجيب بان
الموضوع هو الملك العرفي الصادق على سلطنة الانتفاع بالمباحات ايضا والشرط هو الملك المتعلق
بالرقبة دون الانتفاع او يقال انه ذكر توطئة لشرط التام وليس مقصودا بالاصالة وسؤال ثالث وهو ان
التوقف مربوط على شرط التام فلم ذكره في شرط التمكن والجواب انه مربوط بهما ولا مشاحة في التفريع
على ايهما شاء، ورابع وهو ان تمامية الملك لا دليل على اعتبارها في وجوب الزكوة سوى ما دل على اعتبار
التمكن من التصرف من النص والاجماع فلا وجه لجعلها شرطا مستقلا عن الاكتفاء بها عن شرط التمكن
كما في القواعد والارشاد ومحكي البيان ومجرد نقصان الملك في موارد عدم التمكن من التصرف لا يجعل ضده شرطا

بل الشرط هو التمكن دون ما هو اعم من الحيازة وفرق بين الشرط ولازمه نعم قد يعدل عما هو مناط الحكم الى
لازمه لفائدة من الفوائد التي منها تحصيل ضابط كلي للمسألة وهذا انما يتجه اذا كان مناط الحكم قاصرا عن بذل
لذلك واما مع صلاحيته له فلا وجه للعدول عنه الى لازمه ومن هنا ظهر ان الاوجه ما في المعتبر والنافع واللمعة
من الاقتصار على شرط التمكن وعدم ذكر شرط التام وما افيد به يظهر عدم الوجه فيما زعموا على شرط التمكن
وهذا غير السؤال الاول الذي اجيب عنه بان ذكر الخاص بعد العام مخالف لما جرى في الحدود وبيان الشروط
لانا نقول ان التمكن كان مغنيا عن التام فلا وجه لذكره بل نقول انه ليس بشرط وان كان لازما له فلا وجه
للعدول عن الملزوم الى اللازم بلا ضرورة بل حاجة وخامس وهو ان تفريع الاولى وهو الموهوب قبل
القبض خارج بشرط الملك لا بشرط التام فلا وجه لتفريعه عليه ويمكن الجواب عنه تارة بان المقصود
بالتفريع هو المثنى وهو الموهوب بعد القبض وحوله لا حوله وجا دفعا لما يتوهم من عدم كونه تاما للتزلزل في
اخرى بالتوسع في الملك بارادة مطلق ما يوجد بسببه سواء كان مقرونا بالشرائط المعتبرة للملك الفعلي ام لا
فتفريع خروج الموهوب قبل القبض حينئذ على التام دون الملك وكذا لو وصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول
لا قبله لانه كالقبض في الهبة شرط لحصول الملك عند الاكثر ولو قيل بانه شرط للاستقرار فيكون كاشفا الا انه فلا
كالاجازة في الفضولي بناء على الكشف كما صرح به غير واحد لعدم العلم بالملك قبل صحته فيكون كالمال المجهول وهذا
التعليل اولى من التعليل بعدم استقرار الملك فيكون ناقصا كما هو ظاهر القواعد حيث جعل الشرط كمال الملك
ثم جعل اسباب النقص ثلثة عدم امكان التصرف وتسلط الغير وعدم قرار الملك وفرع على الاول ليس ما يأتيهما
من التفريع وعلى الثالث الموهوب والموصى به قبل القبض والقبول اما اولا فلانه ان بني على كونهما ناقلين فلا
ملك بينهما قبلهما ملكا ولو متزلزلا وان بني على كونهما كاشفين ففيهما منافاة للتزلزل لحصول الزكوة وان
استدل عليه بعدم امكان التصرف للجهل رجع الى النقص ويبطل التثليث في اسباب النقصان كما لا يخفى
ولو رجع الواهب قبل الحول لم تجب الزكوة وان رجع بعده فان كان بعد التمكن من الاداء وجب بلا اشكال
ولا خلاف وان كان قبله فاطلاق المحكي عن المبسوط ايضا الوجوب حيث لم يقيده بامكان الاداء والمحكي
عن التذكرة وكشف الالتباس التصريح بعدمه حيث اورد عليهما غير واحد منهم بعض مشايخنا قدس سره

شيخنا الاستاد قدس الله سرهما بان التمكن من الاداء شرط في الضمان لا في الوجوب فالزكوة متعلقة به بحلول
الحول وان كان تمكن المالك على اجزاء الاداء فالموهوب يرجع الى ملك الواهب متعلقا به حق الفقراء قلت
يمكن توجيه ضرورة الذكرة بما مر سابقا من ان الزكوة تكليف متوقف استيفاء الوضع دون العكس بان يكون
قبيل الشركة اما الدين المولد منها التكليف اذ مقتضاه سقوط الزكوة هنا كما قالوا لا بانيه تعلقها بالعين
القاضي بشركة الفقراء مع الاغنياء لان الشركة انما تحدث بعد تعلق التكليف فتدور مداره واما كون التمكن من
الاداء شرطا في الضمان لا في اصل الوجوب فان اريد به الوجوب التعليقي المشروط بالتمكن فمسلم ولا يجدي وان
اريد به وجوبها منجزا فهو محال وان اريد به تعلق حق الفقراء وتحقق الشركة بمجرد الحول كما صرح به بعضهم
فهو مجاز لا دليل عليه وتظهر الثمرة فيما لو مات المالك قبل التمكن فعلى ما قالوا لا يورث مقدار الواجب فلو لم يكن
اجماع لكان المتجه ما في الذكرة وكشف الالتباس وان كان فهو كاشف عن فساد الاصل الذي اصله شيخنا قدس سره
سابقا من كون الوضع في الزكوة تابعا للتكليف فتامل له توجيه بان في قول المصنف قده وان امكان الاداء شرط في
الضمان لا في الوجوب نظر ثم انه لو رجع بعد الشهر الحادي عشر لم يجب الزكوة وان جاز له الاداء وتمكن منه لان وجوبها
قبل تمام الحول مشروط بتزلزل من اعي بقاء الملك وشرائطه الى تمامه كما ياتي ولو كان الموهوب شيئا من الغلات اعتبر [illegible]
قبل الانعقاد لانه زمان تعلق الوجوب فلو قبض بعده لم يجب وكذا لو رجع الواهب قبل زمان الاداء وهو زمان
صيرورته [illegible] وسقوط الزكوة هنا واضح فانه مدة [illegible] للواهب لان الولاية تابعة للملك حال
الاصلاح لا حال الوجوب ويحتمل ثبوتها للحاكم والاصح هو الاول وقيل للمتهب للاصل وفيه ان الاصل عدم الولاية ولو
اريد به الاستصحاب فمع تغير الموضوع تغيرا فاحشا [illegible] بالملك الزائل بالرجوع لا وصله ولو اشترى
نصابا من الانعام الزكوية جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلثة لان الملك ينتقل بالعقد عند الاكثر لا بانقضاء
زمان الخيار كما عن الشيخ وابن سعيد ويبطل الحول على مذهبهما فلا زكوة على البايع ايضا لو كان البيع قبل ثلثة
ايام من اخر السنة لان المبيع ما خرج عن ملكه وان لم يدخل في ملك المشتري كما هو احد النقلين عن الشيخ او ممنوع من
تصرفه فيه وان بقي على حاله وكذا لو شرط البايع او هما خيارا زائدا على الثلثة يبني على القول بانتقال الملك
بالعقد او بانقضاء زمان الخيار والوجه انه من حين العقد يجري الحول لا بعده كما صرح في القواعد والارشاد وحكى

عن حاشية وهو ظاهر المحقق الثاني قده في جامع المقاصد حيث سكت عن المتن وصرح به في حاشية الارشاد
في الحكم عبارات القواعد نقل الحكم لان الخيار في الاول انما هو للمشتري خاصة فملكه تام كامل لا نقص فيه
نقصان بخلافه هنا فانه للبايع او لهما فيحصل نقصان في ملكية المشتري بناء على عدم جواز تصرف من عليه
الخيار فيما انتقل اليه تصرفا منافيا للرجوع ولاجل ذلك نقل عن فوائد الشرايع والمسالك والمدارك وشرح
المفاتيح وغيرهم عدم الجريان في الحول هنا الا بعد مضي زمان الخيار وهو قابل [illegible] ولقضية بان
التصرفات مخالفة لمن عليه الخيار وهو يكفي في شرط التمام وان منع عن الاتلافات وصار في المسئلة ثلثة وجوه
واقوال الجريان في الحول بعد العقد مطلقا وعدمه كذلك والبناء على جواز تصرف من عليه الخيار وعدمه [illegible]
ومن [illegible] ويحتمل ان يكون لما قاله المصنف من العلامة في شرط التمكن بعض التصرفات ويحتمل ان يكون
مبنى الاشكال ايضا لانه ليس له [illegible] لجواز تصرف من عليه الخيار وان كان مخالفا للمشهور
على ما قيل والاظهر هو الاول لان مذهب العلامة في القواعد عدم الجواز مع متابعته هنا للمصنف في الجريان في
الحول بعد العقد وكذا المحقق الثاني بل عن [illegible] موافقة المشهور وانه لا يجوز له التصرف المنافي
لحق الخيار فالمتعين هو الوجه الاول الذي يشار اليه المصنف وياتي توضيح المقال في هذا المجال
انشاء الله تعالى والذي يخالج بالبال عاجلا [illegible] لان اشتراط وجوب الزكوة بالتمكن من التصرف انما
ثبت باصل الدين والمال الغائب [illegible] من بعض الالفاظ القاصر عن افادة شرطية امكان جواز
التصرفات مطلقا مع كونه اوفق بالعمومات واحوط وكذا لو استقرض وعينه باقية في يده جرى في الحول من
حين القبض لانه وقت حصول الملك في القرض عند الاكثر كما في المدارك دون التصرف كما عن الشيخ ويدل عليه
مضافا الى ذلك حسنة زرارة فانها صريحة في اشتراط تعلق الزكوة على القرض بكونه في يد المستقرض و
موضوعا عنده حولا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض او على
المقترض قال لا بل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها
قال عليه السلام لا يزكى من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد
الاخر فمن كان المال في يده زكاه قال قلت ايزكي مال غيره فقال عليه السلام انه ماله ما دام في يده وليس ذلك المال

لاحد عنه ثم قال بان زوال ارادته وضيعة ذلك المال وبحبه لمن هو وعلى من تلف للمفترض فالعله الفضل
وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه وياكل منه ولا ينبغي له ان يزكيه بان ماله عليه وكذا لا يجب الغنيمة في
الغنيمة الحول الا بعد القسمة لانها لا تملك بالحيازة وانما تملك بالقسمة عند المشهور كما عن المسالك وغيره
المعتبر وفي المنتهى والتذكرة والنهاية لعدم انها تملك بالحيازة واختاره بعض مشايخنا وغيره وقيل انه لا ينبغي
التامل في ان الغنيمة بنفسها سبب للتملك ويشهد له ظاهر الاية وغيرها والاصل عدم اشتراط
افراز القسمة انما هي تمييز للحق لا ان الملك يتوقف عليها وربما يجمع بين هذا القول والمشهور
وفيما استدل به على حصول الملك بالحيازة نظر لان منشاء استظهاره هو الاية لكن في دلالتها على ذلك نوع
خفاء لا تدل الا على كون الغانمين احق بالغنيمة من غيرهم كما ان ظاهر الاصحاب ايضا ليس الا هذا واما
ثبوت الملك لهم فعلا فقد تراكمت الامثلة على عدم جواز تصرفهم فيها قبل الاعتداد الكل الفردوي قبل
الغنيمة فلا تكشف عن كيفية الملك وانه من قبيل ملك الزكوة للفقراء الذي لا اشكال في ثبوته للجنس وعدم
تعينه للاحاد فيها او انه من قبيل الاوقاف العامة او من قبيل الاراضي المفتوحة عنوة او من الملك المشاع
القاضي بجواز البيع والهبة مثلا قبل القسمة الممنوع عند الكل او الجل فلا دلالة فيها على شيء من ذلك وربما
ولا في منافاتها لما يمنع بغير اذن الامام في المقابلين ومنه يظهر حال التمسك باصالة عدم الاشتراط خصوصا
اذا اريد التمسك بها اصالة الاطلاق العدم دون اصالة الاطلاق كما هو الظاهر من حاله مضافا الى ما
فيه الا لكن من جواز تقسيم الامام لها حتى اذنا بتخصيص بعض الغانمين ببعض الغنيمة وهو ما كان
عداه كلا لفعل وان منعه نقله في محكي الخلاف فان هذا يهدم الملك او يضعف القول بانه افرزه
الامام بعض الغنيمة من يد غانمه اذ اراد الزملكه مع مخالفته للاصل وموافقته عدم الملكية له كما الخفي والى ما
نسب اليهم من جواز اسقاط الحق لكل غانم او اعراضه عن حصته لان الاول باطل على القول بالملك بالعروة
وكذا الثاني على التحقيق في مسألة الاعراض من عدم كونه بنفسه سببا لزوال الملك المعرض كما هو محرر في محله
فالاصح ما في المسالك تبعا ومتبعا من انها لا تملك بالحيازة عند المشهور وعليه لا اشكال في عدم وجوب الزكوة قبل
القسمة واما على القول الاخر فالمشهور ايضا عدم الوجوب لنقصان الملك بعدم التمكن من التصرف فيها قبل

ودعا ثبت الحاصل الوجوب لم اجده فيه نعم في محكي الخلاف صرح انه لا يجب بانتهاء الحول من اعمال الحيازة ثم
قال ولو قلنا لا يجب عليه الزكوة لانه غير متمكن من التصرف فيه قبل القسمة لكان قويا لكنه العلامة فيه متردد
فيه في محكي المنتهى حيث قال وهل يتوقف الحول على القسمة الوجه ذلك لا تملك كما لانه قبلها غير متمكن
وكيف كان فلم اجد قائلا بالوجوب قبل القسمة فاحتمال بعض مشايخنا فيه نظرا الى عموم الزكوة مع فرض
حصول الملك ضعيف نعم ربما قال كاشف المدارك ان التمكن من القسمة يكفي لان المعدود بالكاملة
المقدورة مقدورة فالتمكن عن التصرف الموقوف على القسمة الممكنة حاصل قبلها لكن فيه انه مبني على
كفاية القدرة الثانية في شرط التمكن ويأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى مع ان امر القسمة راجع الى الامام
فكيف تحصيل التمكن منها لاحاد الغانمين وربما نقل عن بعض عدم كفاية القسمة ايضا بل لا بد من كون ابتداء
الحول من ابتداء القبض وهو حسن اذا لم يقبض الامام عليه السلام ولا نائبه العام لغيبته او لعجزه مع الحضور واما
مع قبضه كلا فالظاهر كفاية ذلك لحصول الملك وارتفاع الحجر المانع عن التمكن وليس ببعيد بان كان
ظاهر ادلة التمكن التي سنباحثه زيادة المقدمة توقفها على كون المال تحت يده مستقلا وقبض
الولي الاجباري ليس من القبض المعتبر في الزكوة كقبض الوكيل وتمام البحث فيه ياتي في شرط التمكن ان شاء الله تعالى
فلو عزل الامام قسطا جرى الحول ان كان صاحبه حاضرا قابضا وان كان غائبا ولم يقبض الامام عنه لانه
نفسه وصوله اليه واما مع عدم القبض عند الحضور او مع قبض الامام عند الغيبة ففيهما اشكال ولو نذر
في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول لتعينه للصدقة بلا اشكال ولا خلاف في الجملة واما
على نحو الاطلاق ففيه اشكال وغموض لما في المسألة من الفروق المبنية على ما لا عارضة فلا علينا ان
نبسط الكلام في المقام حتى يرتفع عنه اشكال الكلام في حقيقة المرام فنقول مستعينا بالملك العلام ان النذر
اما يتعلق بجميع النصاب او ببعضه وعلى التقديرين فاما ان يتعلق بالمبدء وهو التصدق او بالنتيجة وهو كونه
صدقة وملكا للفقراء وعلى التقادير فاما ان يكون منجزا غير معلق على شرط او يكون معلقا عليه وعلى التقادير
فاما ان يكون المنذور مطلقا او موقتا بما قبل الحول او بما بعده او به والشرط المعلق عليه ايضا اما ان يكون
مطلقا غير موقت او يكون موقتا وعلى الاول فاما ان يعلم بحصول الشرط قبل الحول او بعده او معه او لا يعلم شيء

وعلى الثاني فاما ان يكون بعينه ووقت المنذور والموقت واحدا او مغايرا وعلى البحث ما اذا كان النذر
في اثناء الحول وكان متعلقا بعين النصاب فلو كان متعلقا بالكلي لم ينقطع الحول بلا خلاف الا
اذا عينه في النصاب قبل الحول فعن البيان انقطاع الحول به ولا غرابة فيه لامكان القول بالتعيين
حتى بناء على كون ولاية الاقباض والقبض للناذر نظير العزل في الزكوة وتعيين الدين اذا امتنع
الداين عن القبض فكم ادعى المراجعة الى الحاكم على الخلاف لكن القول به يتوقف على مهارة اخرى في
الفقه لا توجد الا من مثل الشهيد قده ويحكى انه يستدل له بقوله عليه السلم ما جعلته لله فف به ونحوه مما يدل
على لزوم الصدقة وبما ورد في هدي القران من انه لو هلك لم يضمن مع ان مقتضى القاعدة الضمان لعدم
الدليل على التعيين وعن الشيخ في علي الدروس انه لو عين شاة للاضحية لزم ولو تلفت ضمنها في جميع ذلك
شهادة على كون التعيين في خصوص الصدقات ملزما والله العالم ولو تعلق باحد النصب الزكوية كان
كان التعيين راجعا الى الناذر فلو عينه تعين وجرى ما علاه على ما صرح به بعض مشايخنا قدس سره
وفيه انه لا دليل على حصول التعيين بتعيينه كما عرفت فيما لو تعلق بالذمة اذ هما من باب واحد
فلا وجه للفرق بالاثبات في الاول والنفي في الثاني بل العكس اولى لان الدين قد يتعين بتعيين المديون
والمشترك قد يتعين باختيار احد الشركاء فتدبر ولو لم يعين فظاهره قدس سره سقوطهما في امد واله
بعينه وفيه ما لا يخفى بل الظاهر جريان الحول فيه الى ان يتصرف فيها الى ان يبقى مقدار النذر فينقطع الحول عنه
من حينه وان تعلق ببعض غير معين من النصاب فحكمه حكم احد النصب خلافا للظاهر غير واحد ولو كان النذر
قبل الحول سقط عنه الزكوة ولو بقي حولا كما اذا قال لو ملكت عشرين دينارا فلله علي ان اتصدق به
لو كان منجزا مطلقا ولو كان منجزا موقتا بما قبل الحول فكذلك ولو كان موقتا بما بعده ففيه خلاف
ولو كان معلقا على البقاء كما لو قال ان رزقت عشرين نصابا وبقي حولا فلله علي شيء كذا ففي صحته وفساده
وجهان اقويهما الاول ولو قال لو رزقت نصابا جامعا للشرائط الزكوة فهو النذر وباقي الكلام في
نظيره اذا وقع النذر في اثناء الحول ثانيا وحيثما يصح النذر فان وفى والا فان بقي المال الى الحول فعلى
ما عن الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة في بعض فروع المسألة وجوب الزكوة ايضا ولو كان بعد الحول لم

يسقط

يسقط عن الزكوة لاستقرارها بحول انه جامعا للشرائط فيجب عليه الاداء كما صرح به غير واحد من غير خلاف
فيه لكن تم يتصدق بالباقي او بمقدار ما نذر لكي يحمل التداخل والاكتفاء بالزكوة عن المنذور وليس هذا
من باب التداخل المعروف الباطل في نقل المحققين بل هو من قبيل ما لو نذر صلوة مطلقة فاتي بها في الفريضة
ونظيره النذر على فرض التداخل في كفارة النذر لو لم يكن يفي به وكان بالزكوة وربما يحتمل سقوط النذر
اذا كان متعلقا بالجميع نظرا الى تعلقه بامر غير مقدور شرعا بسبب تعلق الزكوة بالقدر
الواجب بناء على عدم جريان قاعدة الميسور هنا اما لضعفها وانصرافها في الحمل الى محل الغير المعلوم في
المقام او لاختصاصها بالاوامر المتعددة وان كانت مرتبطة كواجبات الصلوة فان الصدقة بالمعين تكليف
واحد وان كان المال مركبا وفيه ما لا يخفى من وجوه العقيب واما النذر الواقع في اثناء الحول على كثرة متفرقة
اقسامه فالاشكال في بعض فروعه من حيث صحة النذر وفسادها من حيث كونه مانعا عن التصرف وعدمه
فيجمع الحيثيتان فيجمع الاشكالان اما الاول فهو في نذر الغايات فان فيه خلافا عظيما والحق الاجزاء كما تم
فيه مضطربة بين ما يظهر منه الصحة وحصول الغاية من دون سبق وما يظهر منه لغوا وما يظهر منه الانعقاد
الى سبق بعد النذر والمصرح بالاول غير واحد ممن عاصرناهم من المشايخ ومحل البحث ما لو قصد الناذر الغاية
دون المبدأ مجازا او كناية قال بعضهم في كتابه هنا بعد ان نقل عن المدارك نسبة ضعف ما جعله صدقة
بالنذر من ملك الناذر الى قطع الاصحاب بالفطرة فان تم اجماع والا كان للنظر في الخروج عن الملكية بالنذر مجال
اذ الصدقة من العبادات المبنية على ابقائها الملكية المعلومة والنذر ليس من جملة تلك الاسباب فكما ان نذر ان
يكون مبيعا لا يصير مبيعا فكذا نذره صدقة بل في صحة النذر وانعقاده كذلك تأمل ايضا ان لم يحمل على
ارادة التصدق به وقال الاخر بعد نقل ما في المدارك والاشكال في صحته بمثل ما مر هو الفطرة فان تم اجماع والا
فالمتجه عدم الصحة وهو صحيح بعض مشايخنا هنا وفي كتاب العتق ومن جملة كلامه في شرح قول المص ان ملكتك
فانت حر ما لفظه وادلة النذر شرعا تقتضي وجوب الوفاء بالمنذور على شرائطه الشرعية لا انها تشرع لشيء لنفسه
فلا يصح الطلاق بدون صيغة بنذره مثلا وكذا النكاح وغيره وهو معلوم البطلان وسبقه في ذلك صاحب
المدارك والمحقق الخونساري قدهما في حاشية الروضة حيث قال الا ان ههنا بعد ان نسبه الى قطع الاصحاب وله

وللنظر فيه مجال والمنقول عنه من وجه النظر في كتاب العتق من الفقه ان المملوك انما يخرج بصيغة العتق
فاذا نذر صيرورته حرا فقد نذر امرا ممتنعا لصحة ان يقع بالملازم لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب
العتق وحصل التحرير به وربما يظهر من الرياض ارتضاه بذلك حيث نقله وسكت عليه ويؤيده كتاب النذر
في المسألة السابقة وعن المحقق الثاني انه لو شرط الوكالة في الرهن لزم اجراء صيغتها ولا يتحقق بنفس
الشرط وهو صريحه في حاشية الارشاد فيما لو نذر عتق امة لو وطئها فوطئها حيث علق على قول المتن
عتقت اي وجب عتقها ولا بد من صيغة وفي الدروس ان قال لله علي انه حر ان ملكته ففي افتقاره الى
الصيغة نظر وقطع المحقق قده بافتقاره لئلا يقع العتق في غير ملك هذه ما وقفت من كلماتهم في
البطلان واما الصحة فهو ظاهر المص في كتاب العتق في عدة مسائل خصوصا الوثيل لظهور لفظ العتق في الانعتاق
لا في الاعتاق قال في كتاب العتق لو قال ان ملكتك فانت حر لم ينعتق مع الملك الا ان يجعله نذرا وظاهره
كما ترى حصول الانعتاق بنفس النذر وقال ايضا لو نذر عتق اول مملوك يملكه فملك جماعة قيل يعتق احدهم
بالقرعة وقيل يتخير ويعتق وقيل لا يعتق وظاهرها ايضا حصول الانعتاق بدون الصيغة على القول بالقرعة
وقال ايضا لو نذر تحرير اول ما تلده امته فولدت توأمين كانا معتقين وظاهره ايضا حصوله بنفس النذر
والذي صرح به الشهيد الثاني قده في الروضة هو التفصيل فقال ان تعلق بالغاية حصلت من دون صيغة وان
تعلق بالسبب توقف حصولها على حصوله ذكره في كتاب العتق بل الظاهر انه مختاره في المسالك ايضا لانه وان
قال في المسألة الاولى مذهب المتوقف حصول العتق على الصيغة لكنه لئلا يلزم العتق بلا ملك وكذا
الشهيد قده في الدروس فانه بعد ان نقل في المسألة كما نقلنا وحكى عن المص قده اعتبار عدم الاعتاق معللا
له بان العتق لا يكون الا في ملك رده بامكان الالتزام فيه بالملك آنا ما اذ الظاهر بل المعلوم من الوجه المنقول
عن المص اعتبار عدم الاعتاق ورده انه لا مانع من حصول العتق بنفس النذر سوى هذا وهو وقوع العتق
في غير الملك واما العلامة قده فقد صرح في الارشاد كما عرفت بحصول العتق بمجرد وطي امة نذر عتقها
لو وطئها وصرح ايضا في القواعد بانه لو نذر الصدقة بعين خرجت عن ملكه بالنذر من غير صيغة وتحقيق
المقام ان احتمالات المسألة اربعة الاولى البطلان مطلقا ولم اجد به مصرحا نعم صاحب المدارك في ظاهر ما

نقل

نقل عنه في كتاب العتق نعم نقل ذلك عن المحقق الخوانساري قده ايضا ولعله ماخوذ من الدليل الذي اقامه على
فساد مسنده كما سنشير اليه بعد ذلك لتصحيح صيغة النذر ووجوب ايجاد السبب بعد الآن اذا صح النذر بارادة
الغاية من غير سبب فكيف يعقل تكونه ذلك منه تفصيلا في المسألة وظاهر بعض مشايخنا دعوى بعض معاصريه
واتباعه اشتهار هذا القول اعني الفساد ورواه المحقق الخوانساري قده في حاشية الروضة الى المخالفة ظاهرا الا
في خصوص نذر الصدقة بل ادعم وان نسبه الى صاحب المدارك وجماعة لكن الظاهر اختصاص النسبة بخصوص نذر
العتق المعلق على الملك لا مطلق النذر ولا النذر المطلق وقد عرفت ان للتعليق على الملك خصوصية لا
تأتي في غيره قال في حاشية الروضة بعد ان رجح بطلان نذر العتق المعلق على الملك ما لفظه لكن لم ار في
كلام الاصحاب التعرض لهذا الاحتمال بل الذي في كلامهم لبيان النزاع في افتقاره الى الصيغة وعدمه لكن
المتعرض للمسألة قليل منهم فلا يظهر اجماع عليه واذا لم يكن اجماع فلا يبعد توجيه ما ذكرناه انتهى الثاني
الصحة من غير حاجة الى السبب اصلا عند النذر اذ لم يكن للغاية المذكورة سبب خاص وهو صريح المص في
المسألة الاولى المذكورة اعني النذر المعلق على الملك ويحتاج الى السبب اذا كان له سبب خاص كالنكاح
والطلاق والبيع ونحوها وهو صريح المص قده في المسألة الاولى المذكورة اعني النذر المعلق على الملك و
صريح الارشاد والقواعد وصريح الدروس بعد النظر وظاهر المسالك حيث عرفت تفصيله وهو مختار شيخنا
الاستاد قدس سره في درسه والمحقق الخوانساري قده في حاشية الروضة الثالث الصحة مع الاحتياج الى السبب
الخاص ويحتاج الى السبب اذا كان له سبب خاص كالنكاح والطلاق والبيع ونحوها الثالث الصحة مع الاحتياج
الى السبب اي غير النذر وهو صريح المحقق الثاني والمحقق الخوانساري في حاشية الروضة ومختار شيخنا الاستاد
قدس سره بما كتبه في الزكاة وهو ظاهر صاحب الاشارات قده في منهاجه في مسائل المعلقة بنذر العتق حيث
هذه الاقوال اذا عرفت هذا فنقول في المقام دعويان الاولى الصحة في قبال من يقول بالفساد والبطلان الثانية التفصيل
بين الغايات في التوقف على السبب بعد النذر وعدمه اما الاولى فيدل عليها عموم ادلة وجوب الوفاء
بالنذر كتابا وسنة مثل قوله عليه السلام ما جعلته لله فف به ونحوه وظهور الاجماع المعتضد بشهادة مثل
المحقق الخوانساري قدس سره فانه وان منعه معتذرا بعدم تعرض المسألة اكثر الاصحاب لكن العلامة بحاله

محال والله المحقق يعلم انه ما يعرفون بانتفائه وجعوه فيه من المسائل المخوفة الاجماعات المنقولة في كلمات
الاصحاب خصوصا القدماء في كل شيء عن بلاد حجيج معتمد عند الاصحاب عموما او خصوصا واما كان احتمال بطلان النذر
فلو علقه على الملك ليس ما اطلع عليه المحقق مع كونه في مقام الرد على الروضة وكون المسألة غامضة لقاعدة لا عتق الا
في ملك فالمتمسك بالاحتمال المذكور في نذر غير العتق ونذره المنجز او المعلق على شرط في غير الملك واني كلما تتبعت
لم اجد قائلا بالفساد بل بعض مشايخنا وبعض معاصريه غير صاحب المدارك وفيه ايضا تامل بل الظاهر ان حاكم ببطلانه
خصوصا لو قصد الناذر حصول العتق وهو المتحرر بنفس النذر لا مطلقا كما هو محل النزاع بل لو نذر للغاية قصدا
لايجادها بسبب اخر فالظاهر دخوله تحت قوله نعم لو نذر العتق صح النذر ووجب العتق فدعوى الاجماع على
الصحة في الجملة في مثال من تكلم بالفساد ولو قصد ايجاد السبب ولم يقصد تسببا غير بعيدة ويدل عليه ايضا
روايات منها رواية علي بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان امراة من اهلنا اعتل صبي لها فقالت اللهم ان
كشفت عنه ففلانة حرة والجارية ليست بعارفة فايهما افضل جعلت فداك تعتقها او تصرف ثمنها في وجوه
البر قال لا يجوز الا عتقها ومنها رواية ابراهيم بن عثمان قال سمعت علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول حلفت
بالعتق ولا احلف بالعتق الا اعتقت رقبة واعتقت بعدها جميع ما املك ان كان ادري اني حبس من هذا وادعي
بيع العبد هو وحج عليه بقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان يكون لي عمل صالح فاكون افضل منه ودل
على انه اذا حلف بالعتق وفى وربما يتوهم وروده مورد التقية لان الحلف بالعتق والطلاق مذهب العامة
وليس من مذهبنا وهو سهو لان مذهبهم جعل العتق الجاري مجرى اللعان من دون الصيغة ومورده الحلف بالله
الذي هو مثل النذر والعهد في الاثر ووجوب الوفاء بعده وفيه بعد عدم وضوح كون مورده الحلف دون النذر
الذي كلامنا فيه لان حكمهما من جهة العموم عندنا واحد ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته
الرجل يكون له الامة فيقول يوم ياتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا باس بان
خرجت عن ملكه ودعوى عدم صحة الدلالة اذ لو لا صحة هذا النذر المعلق بالغاية لم يتوقف الوطي على خروجها
عن ملكه كما لا يخفى فبعض القرينة حملوها على النذر مع عدم اشتمالها على صيغة بناء على عدم صحة التعليق
عندهم في العتق ومنها رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد

ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامي حر فتزوج قبل ان يحج قال اعتق غلامه
فقلت له لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج
قلت فان كان الحج تطوعا قال وان كان تطوعا فهي طاعة الله قد اعتق غلامه ودلالته على المدعى واضحة الا
انها مجردة عن انشاء النذر لكن الاصحاب حملوها عليه بقرينة قول الراوي انه نذر بناء منهم على عدم صحة التعليق
في انشاء العتق ومنها رواية ابن الحجاج عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له الجارية
الجليلة فتؤذيه امرأته او تغار عليه فيقول لها هي عليك صدقة قال ان كان جعلها لله وذكر الله فليس له ان يقربها
وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته ذكرها صاحب الوسائل في باب اشتراط قصد القربة في الصدقة ولا ينافيه الاستدلال
بها في المقام ايضا عملا باطلاق قوله ان كان جعلها لله وذكر الله مصدقة على النذر والصدقة ومنها ما ورد
في من اعتق كل عبد قديم عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل قال عند موته كل مملوك لي قديم فهو حر لوجه الله قال ان
الله عز وجل يقول حتى عاد كالعرجون القديم فما كان من مماليكه اتى له ستة اشهر فهو قديم حر وهذه وان وردت
في غير النذر لكنهم استندوا اليها في النذر ايضا وظاهر الاستناد حصول العتق بنفس النذر ثم وغير ذلك مما يطلع
عليه المتتبع من الاخبار الواردة في نذر الغايات وليس في مقابل هذه الادلة ما يعتمد عليه سوى ما اصلها ما تمسك به
صاحب المدارك ثم في كلامه المتقدم في نذر العتق من ان المملوك انما يعتق بصيغة العتق فاذا نذر صيرورته حرا
فقد نذر امرا ممتنعا نحوه ان يقع عنه بالطلاق ... ان ... في جميع النذور المتعلقة بالغايات ومنه ان الاعتاق
بلا سبب وان كان ممتنعا الا ان النذر التزام ولا مانع من تعلقه بامر ممتنع اذا كان له اثار ممكنة راجعة الى الناذر
الا ترى انه يحلف بالعتاق والطلاق ... مع ... بين الناس صحيح ... لقاعدة العامة من دون صيغة
مع ان الحلف كالنذر ... لمحل الالتزام بالمحلوف عليه وانما الفرق بينهما على مذهبنا في امضاء الشارع وعدمه والا
فلا مانع من العقل لصحة وترتيب الاثر عليه بمجرده من دون صيغة كما عليه العامة بل التحقيق ان حقايق الايقاعات والعقود
حتى البيع والهبة وغيرهما من اسباب التمليك انما هي معاهدات على الالتزام بالاثار والوقوف عليها مادام الشارع بالوفاء
وعلمنا بانه امضاها حكمنا بحصول المقصود بمجرد انشاء المعاهدة بالا شيء سبب عند الشارع لحصوله واي فرق بينها وبين الصلح
والنذر في قابلية التاثير فكيف يستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود كونه سببا لخروج المال عن ملكه ولا يستفاد من قوله عز وجل

وبعد هذا وفنوا كون النذر والالتزام بحجة عبده وصدقته ماله لله تعالى سببا لحصول الملتزم به وندبجاب كما في حاشية الروضة
بان لحجة والا كانت ممتنعة بالذات لكنهما مقدورة بالواسطة والمقدور بالواسطة مقدور فاذا نذرها
الناذر وجب عليه ايجادها بتوسط الاسباب فيجب عليه الاعتاق حين وفاء بالنذر وهو حسن لكن مقتضاه
القول الثالث دون المختار من حصول الغاية بنفس النذر مع الامكان نعم لو لم يكن الالتزام بآثارها في ذاته صيغة
لعلنا نوجهها بباب الصدقة ونوضح بان في الدعوى الثانية وهنا وجهان حران لصحة النذر احدهما انه
بحكم دلالة الانتضاء يرجع الى السبب وهو قريب من الوجه الثاني ويرد عليه ما اوردناه عليه مضافا الى فساده
دلالة الاقتضاء مع القطع بعدم ارادة السبب كما هو المفروض لا معنى لها وثانيهما ان نذر الغاية بدل التزاما بناء على
انشاء السبب كانشاء التمليك بالكناية وانشاء التحرير وانشاء الطلاق وما اشبهها وهذا قريب من الاول فلا بأس
به لكن لازمه الالتزام باحكام السبب للغايات نظير القول بان الصلح في كل مقام يقوم مقام سببه فاذا تعلق بالثمن
والمثمن يكون بيعا وهكذا كما ان الوجه الاول نظير القول بان الصلح عقد مستقل فنذبروا انهم وهما ثم يجتمعان
وجودا وعدما وقد يفترقان كل منهما فى مثل الوكالة يمكن ان يصحح كفاية النذر فيها فيمكن ان يقال ان نذر كونه وكيلا او وكيل
عنه يحصل الوكالة الوكالة به ويمكن ان يقال ايضا انه سبب مستقل لها لوجوب الوفاء بالنذر ويظهر الثمرة في الاحكام
الخاصة الثابتة للتوكيل فعلى الاول لحلاف الاخير فعلا الاجرى عن ان الاذن في التصرف هو المراد بالوكالة المذورة
حاصل بمجرد النذر ومن هنا يظهر كون الوجه الاخير اولى لان الالتزام بالاحكام الخاصة الثابتة لاسباب الغايات
بالنذر في غاية الاشكال وياتي لذلك مزيد توضيح وبما ذكرنا ان الغايات لا يمكن لها اسباب معينة وليس النذر
منها يتسند لبعض من يقول بالبطلان وما هو كما ترى لان ادلة النذر ناهضة بجعله سببا اذا لم يقم دليل على الجهة والسببية
مع انه لا يقتضي البطلان وانما يقتضي وجوب ايجاد سببها عملا بالنذر وثانيها ان النذر على ما فسره الشهيد فى
مكان الروضة ونقله في المسالك عن اهل اللغة هو الوعد وهو لا يتعلق بغير الافعال فاذا تعلق بالصفات وقع
باطلا وكان خارجا عن النذر المامور بالوفاء وفيه بعد النقض بالحلف لكونهما من باب واحد ما عرفت من
النظر الظاهر انه ح الى الوعد بالالتزام بالآثار التي هي من الافعال فاذا وعد الله الالتزام بآثار الغاية المذورة
كان ماضيا عند الله لعموم الادلة ويستفاد من هذا الالتزام الممضى عند الله حصول الغاية عنده كما مضى في سائر العقود

والعقليات

والايقاعات وثانيهما انهم اشترطوا في صحة النذر ان يكون متعلقه فعلا فاذا كان غاية صار باطلا
وفيه انه ان رجع الى سابقه ففيه ما عرفت والا كان اخذا عليهم او مصادرة ومخلصها ان ادلة النذر
انما وردت في وجوب الالتزام بالاسباب في مقام تشريع كونه سببا ويمكن ان يرجع اليه ما نقلناه انفا عن بعض
مشايخنا ومحصله دعوى ورودها في مقام بيان حكم آخر غير كون النذر سببا وفيه ان هذا يشبه مقالة من يدعي
اختصاص او فوا بالعقود بالعقود المتعارفة في الازمنة السابقة فلا يعمل دليلا على سببية عقد لم يعلم كونه
سببا في زمن النبي صلى الله عليه واله وهو خروج عن الطريقة التي هي من اعاظم سالكيها فان المحقق المتفق عليه طريقة
الفقهاء الاستدلال بها في العقود والايقاعات ودعوى الاهمال فيها او في نظائرها من ادلة الوفاء بالعهد غير
مسموعة وسادسها ما في حاشية الروضة وهو امتن الوجوه من ان المستفاد من ادلة النذر كونه مما يتعقبه البر
والحنث ومع البناء على حصول الغاية تحته لا يتصوران وفيه منع هذه الاستفادة اولا والتصالح امكان اعطائها
على القول بحصول الغاية في الالتزام بالآثار فلو احل الصدقة المنذورة حنث وان كان قد خرجت عن ملكه وهذا وان
لم اجد مصرحا به لكن اطلاق كلامهم في نذر الصيغة فى بيان حيث صرح في محكى القواعد والمسالك بانه لو نذر الصدقة
بعين على مكان ونقلها في غيره ضمن ولزمه الكفارة وهما ممن صرحا بصحة نذر الغاية في الصدقة وخروجها عن ملك
الناذر من دون صيغة ومقتضى اطلاق الكفارة هناك لزوم الحنث في نذر الغاية كما لا يخفى فانهم كما ذلك مضافا
الى ظهور الاجماع في خصوص نذر الصدقة كما اعترف دلعن بنقل في المسألة في المدارك حيث نسب خروجها عن ملك
الناذر الى قطع الاصحاب بنعم فيما عداها بالحاق طريق المسألتين فافهم فالاظهر وفاقا للاكثر صحة النذر المتعلق
بالغايات واولى منه اشتراطها في ضمن العقود فما سمعت من المحقق الثاني من في مسألة اشتراط الوكالة في عقد
الرهن من الانتقار الى الصيغة ضعيف جدا لان الالتزام بالغايات امر ممكن وقانع حسب ما عرفت ولو سلم عدم
جوازه فانما هو اذا لم يكن من توابع عقد من العقود الا ترى ان اشتراط مال العبد للمشترى صحيح اجماعا الا ان يدعى
الفرق بين البيع والرهن لان اشتراط جزء من العوض في الاول لكونه كالبيان فيه فاستحقاقه يجري مجرى استحقاق
المبيع بخلاف الثاني فانه بالايقاعات اشبه وان كان من العقود فاشتراط الغاية فيه نظير الالتزام بها
بالنذر ولعله لما ذكرنا قال بجواز اشتراط حمل دابة في بيعها او بيع دابة اخرى على ما نقل عنه وله توجيه اخر ياتي في الكلام

اللهم م

الثانية تعني شيء وهو انه لابد من ملاحظة الغاية المذكورة فان كانت ممكنة الحصول من واحد كغايات الا
كان النذر بنفسه كافيا في حصولها وذلك مثل التحرير فلا يشترط فيه القبول وان كانت بين اثنين
كالملك توقف حصولها على القبول على ما صرح به غير واحد لبطلان الملك القهري المسبب عن التمليك فلو نذر
الصدقة على بعض الشخص توقف حصولها ملك الناذر على قبول المنذور له لان النذر ليس اقوى سببا
في التمليك من البيع المشتمل على الايجاب والقبول ولا خلاف في توقف حصوله على رضا المالك اذا باع عنها
كما في الفضولي وظني لم ار نقل خلاف في ذلك في موضع من المسائل ولا يلتفت اليه واما الدعوى الثانية
فهي واضحة لا سترة عليها لان كفاية النذر في حصول الغاية انما هي اذا لم يكن دليل على خلافه فان كانت
الغاية مما قرر الشارع لها سببا خاصا تقيد الحصول بغيره نذرا كان او غيره فلا يصح نذر كونه مبيعا او
كونها زوجة او طالقا لان لها صيغا خاصة لا يقوم مقامها ما يراد منها من الالفاظ فكيف عن النذر
نعم اذا نذر احدها وجب عليه ايجاد الصيغة عملا بالنذر ولا كالملكية والوكالة لعدم الحصول بها
صيغة خاصة نعم لو قصد الناذر حصول الاول بلا صيغة بطل النذر لتعلقه بامر محال غير مقدور او راجع
النذر الى الالزام بالاثار حينئذ خاصة لعلم يكن مانع ودليل اعتبار الصيغة الخاصة مانع مخصص لعموم
ادلة النذر لان عمومها ليس بازيد من عموم اوفوا بالعقود وان ابيت عن ذلك فالمرجع اصالة العدم بعد
تعارضهما بالعموم والخصوص من وجه فصار المدار في تميز القسمين على المطابقة في السبب والموافقة وكل غاية
كان بناء الشرع في تسببها على المطابقة لزم بمقتضى النذر ايجاد السبب الا اذا قصد وجودها بلا سبب فيبطل
ولا يشترط قصد السبب بل يكفي عدم قصد شيء من الامرين فالصور ثلث احدها ان يقصد السبب وهذا
خارج عن محل الكلام بنص فلا اشكال ولا خلاف فلو نذر ان يكون ماله مبيعا وقصد ايجاد البيع في
الخارج وجب عليه ايجاده ايجابا وقبولا اذا كان القبول معقودا له بالواسطة بل هو داخل في نذر المبادي
ولو بالكناية الا اذا اسقطناها من صيغة النذر فيكون من نذر الغاية وثانيها ان لا يقصد وجوده
ولا عدمه فهذا هو محل النزاع والاصح هنا ايضا الصحة كما عرفت وثالثها ان يقصد عدمه فهو باطل لما
ذكر فلو نذر ان يكون امته زوجة لزيد فان قصدها بلا سبب بطل النذر لانها غير مقدورة ولو بالواسطة

لان

لان الزوجية شرعا موقوفة على عقد النكاح فاذا نذرها بلا سبب فقد نذر امرا ممتنعا وان قصدها مع داعي
التقييد بالعدم صح ولزم السبب مقدمة وهكذا نذر كونه مبيعا او طالقا ولو نذر ان يكون ماله بدلا عن مال
زيد فهذا ايضا فاسد بناء على الحصر المعاوضة شرعا في البيع والصلح ونحوهما من العقود المعاوضة وكل ما كان
البناء في سببه على الموافقة كفى صيغة النذر في حصولها ولا يحتاج الى صيغة اخرى الا اذا قصدها فيجب
السبب لان وجوب الوفاء بالنذر انما هو بحسبه في قصده ولا يقتضي قصد عدم السبب هنا للعمومات ثم لا يمكن
التمسك بالاجماع هنا لان المحقق منه مجرد الصحة في مقابل البطلان والفساد اما دون كفاية النذر في
حصول الغاية واما الاصل فهي متعارضة بعضها يدل على كفايته وبعضها يدل على لزوم ايجاده كما في
في نذر العتق فلا ينهض حجة على كفايته من دون صيغة لكن في عمومات الوفاء بالنذر كفاية فاذا ثبت
الصحة ولزومها بنفس النذر مع قصد عدم السبب ففيما لو ذهل ولم يقصد شيئا من السبب وعدمه بطريق اولى
ولو شك في قصد الناذر يحمل باصالة عدم القصد القاضي بالصحة من دون سبب فان علم القصد وشك
في تعلقه بوجود السبب وعدمه لزم السبب ويحتمل كفاية النذر بدون سبب لاصالة عدم قصد السبب ولا
يعارضه اصالة عدم قصد عدم السبب فيتساقطان فيجب السبب لاصالة بقاء الملك مثلا في ملك الناذر
والمعتبر هو الاخذ بظاهر اللفظ في الموضعين ومقتضاه حصول الغاية بلا سبب ولو كانت الغاية مما
بني في سببها على المطابقة لكن لم يقم دليل على الحصر سببها في امر خاص غير النذر كفى النذر ايضا في حصولها
لانك عرفت في تقريب الاستدلال بعموم ما في النذر طريقين من ضيقين احدهما ادخال النذر في اثناء التوري في
السبب والثاني جعله سببا مستقلا فغاية ما يلزم من المطابقة في سببه عدم صلاحية نذرها لان يكون
من سببه واما كونه مستقلا فلا ففي العتق يلزم بنفس النذر وان كان صيغة العتق مبنية على المطابقة كالطلاق
لعدم الدليل على عدم حصول الحرية الا بالاعتاق فكون النذر ايضا سببا لا مانع منه ويمكن جعل الوكالة
العقدية من الاول لان التوسعة انما هي في العقود الاذنية فانها التي توسع فيها ولا يأتي فيها احكام عقد
الوكالة الثابتة لها نفسا واما الوكالة العقدية فلعل الامر فيها على الموافقة فيتجه ما ذكره المحقق
الثاني من وجوب اجراء الصيغة لو اشترطها في الوجهين وفيه تامل واما العتق فهو وان كان من

الاول للمضايقة في صيغته فمقتضى ما ذكرنا ارجاع نذر ايقاع الى السبب لكي يحكم بالحصول فيه بمجرد الرضية
الا ان الانعتاق بالسبب اذا كانت العبارة تدل على انه حر التفاتا الى الاسباب الواردة فيه لا سيما في بيان العتق ... بل
الى ما دل على الحصول بصيغة في انشاء التحرير صريحا حتى مطلقا واما امكان ان يقال كما ذكره بعض المحققين ...
الروضة فيما لو نذر عتق امة لو وطئها ان العبارة المذكورة كافية في انشاء التحرير الصريح اذ لا
فرق بين قوله فلان حر وبين قوله لله على انه حر في كون كل منهما انشاء التحرير صريحا فيضعف الاول
بان ظاهر بعض الروايات المتقدمة حصول الانعتاق بالنذر كرواية اسحق بن عمار والمروي عن
الرضا عليه السلم في عتق كل عبد قديم وظاهر الاخرى وجوب الاعتاق بعد النذر كرواية علي بن راشد
بناء على ظهور قوله لا يجوز عتقها في الاعتاق كما قيل ورواية ابراهيم بن عبدالحميد فيعلم ان لكن
الثانية اظهر واقوى لامكان حمل الاولى على المجاز بالمشارفة تنزيلا لما يجب اعتاقه بمنزلة من
عتق فيقتضي العمل بالثانية جمعا فيضعف الثاني بالفرق البين بين انشاء النذر وانشاء التحرير
واستحالة جمعهما في صيغة واحدة كما لو قال لله علي عتقك وانت حر بكذا فان هذا لا يصلح صيغة للامرين
النذر والبيع معا كما لا يخفى فالمقتضي في نذر التحرير وجوب الاعتاق بصيغة اخرى بعد النذر
وربما يستفاد حكم كلي في المسئلة من هذا فيطرد الحكم على نذر جميع الغايات حتى الصدقة والوكالة
فلا يتحققان بالنذر بل بالتصديق والتوكيل بعده وضعفه كما ترى كضعف المبني عليه اعني احتياج
نذر العتق الى الصيغة بعده لان كون صيغة العتق مبنية على المضايقة انما يبطل الوجه الاول وهو
ان يجعل النذر اعتاقا واما الوجه الاخر الذي هو الراجع الى كون النذر سببا عن الاعتاق فلا مانع
من جريانه هنا اذ المدار فيه على عدم الدليل على حصر السبب ولا دليل على عدم تحقق العتق الا بالاعتاق كعدم
تحقق الزوجية الا بالنكاح ومما ذكرنا ظهر ان الوجهين قد يجتمعان وقد يفترقان ففي مثل الوكالة
مما لا مضايقة في سببه ولا دليل على الحصر في شيء اذ يتشعب الوجهان معا فلو نذر الوكالة صح جعله
توكيلا لانه كاشف عن الاذن في التصرف قطعا وصح ايضا كونه سببا لتحققها نظرا الى عمومات الوفاء بالنذر
وفي مثل العتق لم يصح الا الوجه الاخر كما عرفت وفي مثل الصدقة ينعكس الامر لو تم الاجماع على الحصر فانه

الملك

الملك الاختياري على ما زعم للتوسعة في سببها من حيث القول والفعل كما لا يخفى هذا والاظهر هو الوجه الاخير
لان ادراج النذر في انشاء الاسباب فيما ثبت فيه المواسعة في صيغته يستلزم البناء على ثبوت الاحكام المختصة بالنذر
لاسباب الغايات في نذره وعدم الاشكال فيه وهو وجه عن مشرب الفقهاء لانهم لو صححوا نذر البيع مثلا
فلا يلتزمون في نذره باحكام البيع كما لا يخفى هذا مع ما يخفى على ما في مساعدة العرف على صدق انشاء البيع
او العتق او الصدقة او غيرها كالوكالة والرهانة على انشاء النذر من المنع الواضح والا فلا نقض له بعده
كما لا يخفى بل مقتضاه الحدثية والقدح في الوجه الاخير ايضا اما اولا فبالنقض بنذر العبادة فانه لا يصلح
سببا لشرعية عبادة جديدة واما ثانيا فبالحل بان عدم الدليل على الحصر في السبب غير كاف بل لا بد من الدليل
على صحة كون النذر سببا من جهة اخرى غير العمومات كما انه لا بد في نذر عبادة من قيام الدليل على شرعيتها
من غير عمومات النذر فلا يكفي عدم الدليل على عدم مشروعيتها ودعوى الفرق بين العبادات والمعاملات غلط
واضح ثم لو قام اجماع في خصوص مقام على صحة نذر الغاية اتبعناه والا فالمتبع اصالة العدم وفي المسئلة قول
اخر نقله شيخنا قدس سره عن بعض في كتابه في خصوص نذر الصدقة وهو صحة حصول الملك للمنذور له بمجرد النذر اذا
قصد الصدقة العرفية وهي الاعطاء دون الهبة كالعقد المشتمل على الايجاب والقبول مثلا والا وجب السبب واستدل
عليه ايضا بانه حينئذ يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها وبما رواه الكافي في باب النذر عن الخثعمي فيمن نذر
ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها
فلما سئل الامام عليه السلم امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه ويتصدق بثمنها بتدريج حتى
يؤدي ما عليه وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم قال وسئلته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان
يرجع فيها قال اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ورد الاول بان اداء
الشارع ابتداء بالدفع المستفاد من صحيح المأمور بالدفع عن ملك المأمور لان الامر بالدفع عن المالك
الحقيقي يدل على عدم توقيه لعلو الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفدنا ملكية الفقراء من
اوامر الزكوة واما اذا لم يكن ابتداء بل لاجل التزام المأمور بذلك بنذر وشبهه فلا دلالة له عليه اذ المفروض
انه التزم بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير بالدفع ولازم ذلك بقائه في ملك الناذر بعدم النذر لتحقق

الدفع بعنوان التمليك اذ لو كان خارجا بنفس النذر امتنع في صحة الاتيان بما التزم فيمتنع الامر بالدفع حتى يتمكن منه
الخروج عن ملكه اذ لو سلم فحل الكلام ما اذا تعلق النذر بالدفع بعنوان التمليك لا بالتصدق الذي هو سابق على
الدفع بعنوانه ومقتضى وجوب الوفاء بالنذر وجوب هذا الدفع فان دل الامر به على عدم تعقيب الشارع له بالملك وجب
الى ملك المنحي دل عليه في المقامين والا فلا اذ لا مدخلية لكون الامر ابتدائيا في ذلك الا من المالك الحقيقي ان يدعي
الوقف عن الاعتقاد بل هو كما ترى تحكم واضح والصواب ان يرد بمنع المبنى اذ لا دلالة للامر بالدفع من المالك الحقيقي
على عدم تقريره له على العقلاء ولهذا وانما استفدنا ذلك من اوامر الزكوة لمعونة الدليل الخارج من الاصل الموجبة
في شركة الفقراء مع الاغنياء ولولاه لم يثبت للفقراء حق لا في العين ولا في الذمة كزكوة الابدان الا ان يفرق بينها وبين
زكوة المال بان الدفع فيها لم يتعلق بالعين بل بالذمة بخلاف زكوة المال وفيما نحن فيه الدفع فان الامر فيها متعلق
بالدفع عن عين وهو لا ينفك عن ثبوت حق للمدفوع اليه بل لا معنى للحق في العين الا ذلك ورده الثاني بمنع الدلالة
لجواز ان يكون امره عليه السلم لكونه وليا للفقراء لكونه فاحتاج ملكه بالنذر الا بعج لوجوب التصدق بالعين فيكون
يقوم ويدفع القيمة تدريجا ما لرعاية بالدلالة على خلاف المقصود اولى قلت امره عليه السلم الا ينطبق على القاعدة على
التقديرين الا من باب الولاية ومع قطع النظر عن امره لا دلالة فيها على شيء فيما نكون من هذه الجهة مجملة عند الزعم الخروج
دالا على البقاء ورده الثالث انه بمنع الدلالة بل لا اشعار لها بما المدعي لانها وردت في بيان حكم الصدقة
لنذرها وجواز الاخذ بيانه بحقق مفادها منجزا او معلقا على ايجاد السبب مع ان محل الكلام نذر الصدقة بمعنى
الاعطاء دون الهبة او التهب وليس فيها دلالة على شيء من ذلك هذا مع الاغضاء عن ورودها في الصدقة دون
النذر وهذا كله في الاشكال الاول واما الاشكال الثاني في المسئلة من الاشكالين اللذين ذكرنا اليماني
صدر المسئلة وهو في جواز التصرف الوضعي والتكليفي في المنذور فنقول اما النذر المنجز المطلق فالظاهر
عدم الخلاف والاشكال فيه في عدم الجواز مطلقا واما الاشكال والخلاف فيه في الصحة وفي الجواز التكليفي في
المعلق على الشرط المتاخر وتنقيح الحال فيه ان الشرط المتوقع اما معلوم الوجود في المستقبل او معلوم العدم او محتمل
الامرين وينبغي خروج الاولين عن محل الكلام نظرا الى وضوح عدم الجواز في الاول والجواز في الثاني مطلقا سواء كان
بما قبل الحول او بما بعده ولو كان كلام ينبغي ان يكون في الثالث نعم بنا على جواز التصرف في الموقت قبل

الوقت

الوقت كان الشرط المعلوم التحقق كل نفي الحالك في مسئلة ما الوقت وطي الامة لو وطيها ان فيه خلافا معروفا
وقال في الروضة ان المسئلة اشكالية واطلاق كلام في الكتابين يقتضي للصور الثلث بل نقل عنه التصريح بجواز
بيع العبد المنذور حريته بعد الوفاة ونقل عن المعظم عدم الجواز وعن العلامة نفي الاشكال فيه وهي بعد المنذور
العتق قبل تحقق الشرط وعن المحقق الثاني ان في شرحه ان الترك حوط وعن الدروس فيه وجهان نعم للبقاء
الملك واصالة عدم الشرط ولا لان سبب العتق سابق والشرط محتمل والظاهر انه مراد المعظم في مسئلة العبد نفي
الاثم كما في الرياض حيث صرح بعدم جواز بيع العبد فانلا الاطلاع للسيد عليه وانه لو فعل كان صحيحا الا ان لم
النهي لا يقتضي الفساد وكذا في شرح الروضة وباهيك عن هذا ان المحقق الثاني جعل الترك حوطا في كتاب
الارشاد قدس سره من نقل الاجماع في الفقد على ذا البيع لغير محله ويحكي امكنان اراء العلماء في هذه
المسئلة من اراءتهم في مسئلة جواز تصرف من عليه الخيار فتقتضي اليها الاشارة فان فيها خلافا ما ان الظاهر انحا
من واد واحد وهو صيرورة العين متعلقة لحق الغير الا انه نظير النذر المنجز دون المعلق مع المنجز لا الحال في
حرمة التصرف واما في ما نحن فيه فالحال ان النذر المنجز الفرد لا يقتضي الوفاء ولم اجد تصريحا من بعض لجهة فان ثم
دليل الوفاء المعلق كان في المنجز بطريق اولى والا فالحكم بالوفاء في المنجز انه يعتبر محلا للاشكال والخلاف
ولكن كان نفي جواز التصرف وحرمته في المعلق نقل اقوال فالتفصيل بين ما لو كان من قصد الناذر
التعليق على ابقاء الموضوع فيجوز وما لم يكن كذلك فلا وظني ان التفصيل محض احتمال لا يصرح به احد من الاصحاب
اذ المسئلة لم اجدها عنوانا مستقلا في كلماتهم بل الظاهر سقوط احتمالا لان احتمال ارادة الناذر القصد بالابقاء لا
له بالمسئلة فانه اذا قال لله على عتق عبدي ان عافاه الله تعالى ولدي فاما ان يقتضي هذا النذر المطلق المنع
من التصرف في العبد المنذور قبل الشفاء اولا وللتعليق على الابقاء غير مقصود فيه بعيد للتعليق على الشفاء وهو في
المنجزة التعليقي في كلام واحد نعم لهذا التفصيل فيما لو كان النذر موقتا لا معلقا كشهر رمضان مثلا
فما لو قال لله علي ان عتق عبدي في شهر رمضان فيه وجه حتى كان يكون مختارا واما في المعلق فلا محل
له جدا فلنشرح الحال اولا في الموقت ثم نتبعه الكلام في المشروط فنقول اختلف فيه على اقوال على ما نقل وان لم
احصل شيئا منها فالتفصيل المذكور انفا وهو الاقوى لانه اذا كان من قصده التعليق على بقاء الموضوع كان

جوازه بل عن السيد الاجماع عليه
ومنه يعلم ما في الحالة محتملا للصدد
والعدم من تخيير الفرق
ايضا علم ح م

قال الله على ان اعتق عبدي او اتصدق بمالي في شهر رمضان لو بقي المال بحاله كان وجوب العتق مشروطا بالبقاء
ويكون مقدمة للوجوب لا للوجود ولا اشكال عقلا ونقلا في عدم وجوب المقدمات الوجوبية كالاستطاعة
بخلاف ما لو لم يكن البقاء شرطا في اللفظ ولا في القصد فانه العتق في شهر رمضان حينئذ يكون واجبا عليه على الاطلاق
قبله ويكون البقاء حينئذ مقدمة وجودية فيتجه عليه الفرق الثاني للبقاء مقدمة وان لم نقل باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن الضد ويندفع الخروج عن التفصيل المذكور عن محل البحث وهو النذر المطلق الموقت اذ من الواضح لزوم اتباع
قصد الناذر اطلاقا وتقييدا لو علم به انما البحث في حكم ما لا تعلق فيه ظاهرا ومقتضى القاعدة فيه كونه من قبيل
الواجبات الموقتة التي لا يجب مقدماتها الوجودية قبل الوقت لانه لو ثبت الطلب بجعله مشروطا
بلا خلاف وكذا لو ثبت المطلوب على الاصح ولا فرق بين ان يقول لله على اذا جاء يوم الجمعة صم او صام او ان يقول
صم يوم الجمعة او صام فيه فانه في عدم تنجز الخطاب وعدم اقتضائه وجوب المقدمات قبلها وفيه مضافا الى
منع جواز تفويت القدرة في الواجبات الموقتة قبل الوقت او تفويت بعض المقدمات الوجودية مثل اراقة
الماء قبل دخول الوقت مطلقا او المقدمات الغير الراجعة الى ... شروع المكلف على التحقيق المحقق في
الاصول الفرق الفاحش بين التكليف الابتدائي الموقت وبين ما كان مسببا عن النذر وشبهه لان مقتضى
وجوب الوفاء به عدم تفويت مقدمات المنذور في وقته عرفا لان الوفاء بالنذر والعهد قاض بالبقاء على حالة الامتثال
الى زمانه الا ترى انه لو وعدك ان يعطيك شيئا في وقت ثم بذله عن ذلك قبل مجيء وقته عدّ ذلك وعده الناس مخلفا للوعد وما
النذر ايضا وعد لله تعالى ومعاهدة معه على شيء في وقته فيكون تجويز الخلف اصلا وبما في مزيد توضيح له في المعلق على
الشرط فالاصح عدم جواز التصرف المنافي قبل الوقت سواء كان النذر متعلقا بالغاية في موارد صحته او متعلقا
بالمبدأ فلم يفرق حينئذ في الحكم التكليفي واما الوضعي في المسألة فيختلف الحكم ثبوتا ونفيا
اذ لا اشكال في الفساد اذا كان متعلقا بالغاية ولم يكن معلقا على شرط او موقتا بوقت كقوله لله علي ان
يكون عبدي حرا فان قلنا بحصول العتق فورا فلا اشكال وان قلنا انه يحتاج الى الصيغة فالظاهر الحرمة
لانه اقوى من حق الجناية المانع من نفوذ البيع عند الاكثر وكذا حق المشروط له الذي قد اثر لا اشكال ولا خلاف
في كونه مانعا عن صحة البيع وسائر النواقل ودعوى ان قضية السلطنة على الاموال جواز التصرفات الناقلة

بل

بل اجراء الصيغة مدفوعة بان الحبس متى صار مجالا لحق الغير كان التصرف فيه موقوفا على الاجازة واي حق
اقوى من صيرورته مجالا للحرية او لوجوب التحرير او التصدق مع انه لو تم دل على التصرف في المعلق والموقت قبل
الشرط والوقت فكان الامر هنا اسهل واما لو كان نذر الغاية موقتا كما لو قال لله علي ان يكون مالي صدقة ومثله
نذر للهبة بنحو من التوقيت ووجهه واضح اذ بعد البناء على صحة هذا النذر وحصول المنذور بمجرد
سبب اخر يتعلق به حق الغير فلا اذا لم يخرج عن ملك الناذر الا عند الوقت فمقتضى القاعدة فساد بيع العبد
المنذور العتق بعد الوفاة لانه من نذر الغاية الموقت فالخلاف فيه كالخلاف في بيع محله فتامل وان كان متعلقا
بالسبب كما لو نذر ان يتصدق به في الوقت الاتي ففي صحة بيعه قبله وجهان من بقاء المال في ملك الناذر
وعموم تسلط الناس على اموالهم ومن ان النذر جعله متعلقا لحق الغير كحق الجناية لو قلنا بانها اقوى فلا
ينفذ فيه السبب الناقل الا باجازة من له الحق ومن المسالك كما في الرياض في بيع العبد المنذور العتق بعد
الوفاة صحة البيع في القسمين وتامل فيه بعض مشايخنا والمسألة مذكورة في كتاب التدبير في مسألة ان المدبر
يخرج من الثلث الا ان يكون نذرا والاظهر وفاقا للمحكي عن ظاهر الاكثر في بيع العبد المنذور الحرية بعد الوفاة فساد
البيع لا لانتفاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل لما عرفت من تعلق حق الغير هذا وللمانع ان يمنع ذلك لعدم
الملازمة بين التكليف والدفع عقلا وشرعا او عرفا والعبد المنذور الحرية داخل في نذر الغاية مع انك عرفت
جواز بيعه ايضا عند بعض ولما ذكرنا عدل الاستاد مد ظله عن هذه الطريقة واستدل بطور اخر فقال ان عموم الامر
بالوفاء لما بعد التصرف يكشف عن عدم تاثير التصرف وبقاء الملك في ملك الناذر ولولا ذلك لم يتجه الاستدلال باوفوا
بالعقود على اللزوم بعد وضوح البائع وايجاد بعض العقود الناقلة للمبيع الى غير المشتري ودعوى ان وجوب الوفاء
بالنذر مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر ومع البيع ينتفي المحل كما لو تلفت لان الهبة الشرعية كالعقلية
مدفوعة بان الاطلاق وجوب الوفاء وعمومه لما بعد البيع كاشف عن عدم سببيته فالو بعد بيعه انفاذهم ظاهرا
على عدم انتقال هذا المال الى الوارث بموت الناذر مقدم في بليته للاسباب العرفية اولى وبما ثبت في محله من
بطلان الشرط المنافي للشرط لان الشرط هو الالتزام وهو صادق على النذر قلت وفي هذا الاستدلال
ايضا نظر يعاد اليه بالامر بالتامل لان رفع اليد عن عموم ادلة سببية البيع ليس باولى من رفع اليد عن عموم وجوب

الوفاء بالنذر بل لعله أولى لانتقال وجوب الوفاء من العين الى البدل جمعا بين الحقين وعملا بالعمومين او لأن
هذا تخصيص ولا بد للتخصيص والتخصيص أولى من التخصيص بأبقى لأصالة العموم كما لا يخفى وأما الثانية بدا انه فيما موقوف
على شيء نماء في محل الكلام وهو نذر المبدأ دون الغاية وهو غير معلوم بل الظاهر اختصاصها بنذر الغاية كما
عرفت في العبد المنذور لحريته مضافا الى ما في الثاني من اختصاص ادلة الشروط بتوابع العقود وعدم العمل
بها في الشروط الابتدائية التي منها النذر ونحوه ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتمسك للاستدلال به من السنة بتبع
العامين بعموم من وجه بعد التعارض والتساقط يرجع الى اصالة الفساد لأن التساقط فرع التكافؤ وعدم الترجيح وما
ذكرناه يقتضي مرجحا للعمل بعمومات البيع ولما استند الى اوفوا بالعقود ... على اللزوم فهو في بعض المقام
صحيح واقع وهو ما اذا شككنا في جواز البيع وليس له معارض هنا كما لا يخفى وفي بعضها فاسد غير واقع
وهو ما اذا صدر من البائع مثلا بعض النواقل الشرعية لأن الجهد في ابقاء السبب المذكور والحكم بفساده
الدليل الآخر مثل البيع الآتي ملك ونحوه دون اوفوا ضرورة استناد صحة السبب الثاني ايضا اليه مع سبق
العقد المنافي لهذا السبب كيف يكون فيه معارضا للعموم دليله ولم اعهد من العلماء استند اليه في المقام الثاني
في المقابلة بين المنافيين نحو غير محلها نعم لو شك في صحة عقد جاز ايضا التمسك باوفوا لكنه ايضا غير ما نحن فيه
كما يظهر بالتأمل ثم الظاهر ان حكم النذر المطلق المنجز من هذه الجهة ايضا كذلك هذا كله فيما لو كان النذر الموقت
مطلقا في اللفظ والمعنى وإلا تبع التقييد اللفظي او المعنوي ومقتضاه التفصيل المذكور سابقا فلو قال لله
علي ان يكون مالي هذا صدقة في الشهر الآتي ان بقي بحاله جاز له التصرف بلا اشكال وكذا لو كان التعليق على
البقاء من قرينة على الاظهر لأن وجوب الوفاء بالنذر انما هو على حسبه من التنجيز والتعليق وحيث ان ...
الالتزام بالصدقة في الثاني كان مشروطا لا مطلقا كان وجوب الوفاء به ايضا كذلك فشرط النذر كشرط
الوجوب في عدم الوجوب والا لزم الدور وفي على الموقت المعلق على الشرط المعلوم الوقوع في المستقبل وجوبا خفي
فالظاهر فيه ايضا عدم الجواز وضعا وتكليفا اذا كان النذر متعلقا بالغاية وقد عرفت انه المشهور في نذر
العتق المعلق على الموت حيث حكموا بعدم جواز بيع العبد هنا خلافا للمحكي عن ظاهر الشهيد الثاني وله ان
الشرط الموافق للاصل حكمه حكم الشرط المعلوم الوقوع ... عملا بالاصل وهذا في نذر الغاية في نذر المبدأ على اشكال

وأما

وأما المعلق على محتمل الوقوع والعدم ففيه اشكال أقربه ... والعوض فيه أكثر وقد أشار اليه الشهيد قده في رهن
العبد المنذور لحريته حيث ذكر وجهي المنع والجواز ولم يرجح شيئا كالعلامة وكذا المحقق الثاني حسبما نقلنا
سابقا والذي يقوى في النظر ايضا عدم الجواز نظرا الى حكم العرف بالخلف والحنث اذا لم يبق الناذر على
عهده وارتكب فعل ما ينافي امتثال النذر عند حصول الشرط فلو قال لله علي ان اتصدق بهذا المال او بحرية
هذا العبد ان عافاني الله تعالى من مرضي فباع المال او العبد قبل شفاء المريض يحنث في العرف قطعا الا ترى انه
لو وعد شيئا على تقدير ثم فعل ما ينافيه قبل تبين الحال كان لم يصدر منه عهد ولا وعد كاذبا او مخلفا كما
لو علم تحقق الشرط من غير فرق لان احتمال تحقق الشرط بعد ايجاد السبب يكفي في وجوب الالتزام والقيام
على العهد بالاجتناب عن كل ما ينافي الوفاء عند الشرط وهذا معنى كلام الشهيد قده في الدروس المنقول
سابقا في العبد المنذور للعتق المشروط بشرط متوقع حيث قال انه في مدة الرهن ويجيئ نعم لبقاء
الملك واصالة عدم الشرط ولا ليبقى سبب العتق والشرط اذ لو لم يضم الى الاصل ... حكم العرف بحرمة
المخالفة لكان صغرى بلا كبرى وحاصل انا لا نجد فرقا في التصرف المنافي قبل تحقق الشرط بين حالتي
العلم بالوقوع والاحتمال الجواز فان صح صح في المقامين والا فلا حتى في نذر الغاية بل يلزم اطراد القول
بالجواز في الموقت ايضا لأن الشرط والوقت جزءان من السبب فقبل تحققهما لا مانع من عموم الناس مسلطون
مع انك عرفت وضوح فساده في الموقت ومحل الفتوى للمشهور في الشرط المحقق كالنذر المعلق على الوفاء
نظرا الى التنجز الا في الوفاء قبل استكمال السبب نعم لو قلنا في الموقت بالجواز فهنا اولى كما لا يخفى ومما يشهد
لما ذكرنا اللزوم لعقد الفضولي من طرف الاصيل قبل لحوق الاجازة فلولا ان ايجاد السبب كاف في توجه الامر
بالوفاء لم يكن لازما من طرفه لعموم الناس مسلطون بعينه الا ان يقال انه للاجماع لا للقاعدة ولذا لا يجوز
له التصرف ولو علم بعدم الاجازة بخلاف الناذر فانه يجوز له اذا علم عدم تحقق الشرط بلا اشكال وهل يتحقق
الحنث ويلزم الكفارة بالتصرف مطلقا او لا يلزم مطلقا او يلزم مراعى بتحقق الشرط في المستقبل وجوه اقربها الاخير
خلافا لبعض مشايخنا فالاول في بيع العبد المنذور التدبير او الحرية بعد الوفاة وعن بعض الاجلاء مدرسي في درسه للرياض م
الثاني لان المنذور هو العتق او الصدقة عند الشرط فلو فعل ما ينافيه قبله لم يكن هو مخالفة للنذر الى ان يحصل

الا بترك العتق او الصدقة بعد الشرط وان اراد نكاحها لم يف بعمله ومحصله ان عدم الوفاء اعم من الحنث
وفيه تأمل وهذا الحنث نظير الحنث في كفارة الافطار اذا افطر ثم سافر فان كانت مترتبة على افطار الصوم
الجيد ان كانت مترتبة على الاكل المحرم وجبت وهنا لابد من التأمل في ان كفارة النذر هل هي مترتبة على
مخالفة النذر او على العصيان بعدم الوفاء بالنذر والتحقيق انه تارك للصدقة في مثل المقام تارك لها
حكما كتارك المسير مع القافلة في الحج فهو تارك للحج حكما اي في استحقاق العقاب لو صادف ترك الواجب او لا
كالموت قبل الوقت واما انه تارك للواجب حقيقة حتى يترتب عليه الحكم الوضعي الثابت بتركه نفسه فالكلام مذكور
في محله والذي يقتضيه النظر الصحيح انه مع عدم ادراك اوان الشرط فما نحن فيه ليس سوى التجري بالنسبة الى
التكليف المستقبل ومع ادراكها تارك له حقيقة لا حكما خاصة وفي الرياض ولو كان ناسيا فالظاهر انه لا حنث
ولو كان جاهلا فوجهان نظر من انه جاهل المسألة غير معذور فيكون كالعالم ومن قوله عليه السلام ايما امرئ
ارتكب بجهالة فلا شيء عليه وتمام الكلام في كفارة الصوم وقد يستدل على جواز التصرف بوجهين احدهما ان
الاصل دليل شرعي على عدم تحقق الشرط المعلق عليه فلا مخالفة كما لو علم عدم تحققه وفيه ان وجوب الوفاء تابع
لاحتمال تحقق الشرط لا لتحققه واصالة العدم لا تنفي الاحتمال وهذا هو معنى كلام الشهيد فيما تقدم حيث
علل عدم الجواز بوجود سبب العتق واحتمال تحقق الشرط لا وجوده والا كان صغرى بلا كبرى لا يصلح وجها
للعدم فالمراد ان مقتضى الوفاء بالعهد الاستعداد للعمل بالنذر المشروط اذا احتمل وجود الشرط في محله
والثاني صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل يكون له الامة فيقول يوم يأتيها
فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا بأس بان يأتيها قد خرجت عن ملكه وحملوها على النذر المعلق
على الوطي وعملوا بها وفي المسالك بعد ذكرها انها تدل على جواز ارتكاب المنافي قبل الشرط وفيه
ان محل الكلام فعل ما ينافي الوفاء بالنذر عند تحقق الشرط لا ما ينافي نفس الشرط فانه كشرط الوجوب
يستحيل ان يتعلق به حكم النذر فله ان لا يأتي بالشرط اذا كان من افعاله كالوطي في مورد الرواية فله
ان لا يطأها مع بقائها في ملكه فكيف عن بيعها واخراجها عن ملكه نعم لها دلالة على صحة نذر الغاية جميعا
من ... بل على كفاية النذر في تحققها حيث علق عدم التأثير في وطيها في خروجها عن ملكه فلولا

الوفاء

الوفاء بنذرها لم يكن عليه بأس باتيانها قبل الوطي او لم يبع فهذه القرينة حملها في الروضة على النذر بناء على
بطلان التعليق فيه فلولا انه نذر صحيح لم يتوقف على البيع كما لا يخفى واذ قد ظهر لك حكم النذر المعلق بالنسبة الى
حيث الصحة واللغو وجواز التصرف وعدمه عرفت حكم الزكاة ثبوتا وسقوطا في الاقسام والفروق المشار اليها
في صدر المسألة فلنفرض فيها صورا ونجعل حال الباقي عليها الاولى ان يكون النذر مطلقا منجزا والظاهر عدم
الخلاف في بطلان الحول هنا بناء على اعتبار شرط التمكن وانما هو في المعلق فاما ان يكون نذر اللغاية او نذرا
للسبب فان كان الاول فسقوط الزكاة على القول بالصحة وكفايته هنا في حصولها واضح على مقتضى النذر ولا
ضرورة خروج المال عن ملك الناذر بالنذر لا بالسبب وعلى القول بالصحة ووجوب الايجاد بالسبب يكون
حكمه حكم الثاني فان قلنا فيه ايضا بحصول الغاية من غير سبب كما نقلناه عن بعض فكنذر الغاية وان قلنا
بتوقفها على السبب كما هو المختار فان وفى قبل الحول فلا اشكال وان عصى حتى حال الحول فكذلك لان وجوب العمل بالنذر
يكفي في سقوط الزكاة سواء حصل الامتثال ام لا خلافا للمحكي عن شرح الروضة للفاضل الهندي فحكي عنه
في بعض فروع المسألة وهو النذر المؤقت فقال بوجوب الزكاة لو عصى حتى خرج الوقت ولم يوجب
القضاء فان مقتضاه ثبوت الزكاة هنا ايضا لان مجرد التكليف ان كان كافيا في سقوط الزكاة
فلا وجه لتعلقها في المؤقت والا وجبت هنا ايضا وبطلانه اجماعي سواء قلنا بان صدق السبب يحدث
حقا للمنذور له في العين المنذورة ام لا لان حرمة التصرف المنافي مما لا اشكال فيه ولا خلاف سواء قلنا
باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد ام لا وان كان ظاهرهم استناد المنع اليه لان الفعل المنافي مخالفة للوفاء
المأمور به لا انه ضد له وانما هو ضد للمنذور وهو التصدق او التحرير مثلا فالمستند فيه بعض ادلة فسقوط
الزكاة هنا لا يتوقف على مسألة الضد اصلا نعم لو قلنا بان التمكن من بعض التصرفات يكفي في شرط التمكن
وجبت الزكاة هنا الحول لانه وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضي المنع الا عن التصرف المنافي وهو واضح وهذا
مطرد في جميع صور المسألة ويأتي تحقيق الحال فيه في شرط التمكن الثانية ان يكون النذر منجزا موقتا ولم اجد
فيه ايضا خلافا الا ان القوة فيه وفي المعلق غير بعيد فيما على ما ذا انهما في التنجيز وعدمه وقد عرفت ما يستفاد
من كلماتهم من حكمه فعلى القول بعدم الوثوق بتعلقها في التنجيز قبل الوقت يكون له حكم في قطع الحول حكم المعلق وعلى القول

بالتنجيز فان كان الوقت قبل الحول فلا اشكال في انقطاعه اذا كان النذر للغاية وان كان نذر التسبيب كما لو
لو دفع بالنذر في رقبته والاعمى نعم في شرح الروضة وجوب الزكوة لو لم نقل بوجوب القضاء ح وفيه ما عرفت من ان
مسقط الحول هو عدم جواز التصرف المسبب عن وجوب الوفاء دون الخروج عن الملك وهو حاصل الا حين النذر
او حين العمل بالمنذور ولعله يقول بان الشرط هو التمكن العقلي دون الشرعي ولا بد من وجوب الزكوة في الحول مع
ان مقتضاه الوجوب ولو قلنا بوجوب القضاء ولا فرق فيما بين نذر الغاية ونذر المبدء او يقول ان الا ما
لا يقتضي التنجيز عنده فيما فلا مانع شرعا وبذلك يندفع جوابه مع ورود النقض او يقول ان التمكن من التصرف
شرط في زمان الوجوب خاصة لا في تمام الحول كما يأتي نقل صاحب المدارك الميل اليه فيتجه ح اناطة السقوط بوجوب قضاء
النذر الموقت وعدمه فلا يرد عليه النقض الثاني وكذا النقض الاول وهو الوجه وكذا سابقه وهو عدم الوقت حسبما
عرفت فالحاصل توجيه كلامه مشترك في ذلك وهو المتعين الا ان تخصيص الاشتراط بزمان الوجوب ضعيف كما يأتي
وان كان الوقت بعد الحول بني على جواز التصرف في الموقت قبل الوقت وعدمه فان قلنا بالعدم انقطع الحول لعدم
التمكن لخروجه عن ملكه عند الوقت فلا سلطنة له عليه كعدم سلطنة الاصيل في الفضولي قبل لحوق الاجازة ويدل عليه في
صحة هذا النذر كما اشرنا اليه في صدر المسئلة لان ماله الى ايجاب التصرف في مال الفقراء بالنذر وهو غير مشروع وقد يمنع
كون حلول الحول سببا مع سبق سبب المنع وهو حسن لكن على التفصيل الذي مضى في صدر المسئلة فان من نذر الصدقة بما
نقدي حولان الحول جامعا لشرائط الثانية فسد النذر وان نذر الصدقة في وقت صادف سبب الزكوة لم يفد كما لو نذر
الصدقة بمال الكنز وهو يكفي في الحج لو رزقه الله فانه ينعقد ولا يجب الحج والحاصل اما لو نذر الصدقة بمال الكافي فيه لو رزقه الا
الشرعية فانه في قوة نذر عدم الحج على فرض وجوبه ونظيره نذر الشاة في وقت الفريضة على القول بفساده فانه لا ينعقد
واما لو نذره بما هو ما قلنا لولا النذر صح وان قلنا بالجواز فلا مانع من تعلق الزكوة ح عند الحول فيجب عليه الزكوة والعمل
بالنذر باخراج الفريضة او الصدقة بالباقي ويأتي فيه جميع ما ذكرنا فيما لو كان النذر بعد الحول ثم جمع وان كان
الوقت يعني الحول اجتمع الامران فان سعهما وجب الجمع والا ففي كتاب الارشاد قد مر انه يحتمل وجوب اخراج الزكوة
بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في مقدار الفريضة ويحتمل صحته وصرفه الى الذمة ويحتمل الوجه او
التخيير الاول لا يخلو عن قوة الا ان يعلم من النذر جواز العدول الى القيمة ولا يبعد التخيير انتهى قلت في المسئلة

احتمالات

احتمالات احدها بطلانهما معا كما هو الاصل في تزاحم السببين في حقوق الناس عند عدم امكان الجمع وثانيها
التنصيف بين المستحقين جمعا بين الحقين وثالثها اعمال قاعدة التعارض والترجيح بين دليلي الزكوة والنذر لانه
اجنبي في المسئلة التكليف والوضع فان راعينا جانب التكليف تعين الثالث وفيه ان القاعدة في العمل بقاعدة
التزاحم فيما يجري في نظر الفقيه تقدم والا تخير وان راعينا جانب الوضع احتمل بطلانهما كالعقد الوكيلين فان واحد
للتخيير والتنصيف على التباين جمعا بين الحقين او التخيير او القرعة واما الجمع بينهما بالعين والقيمة فهو خلاف
القاعدة محتاج الى دليل مفقود وان ثبت الانتقال الى القيمة في كل من بابي النذر والزكوة في الجملة لكنه غير مربوط
بالمقام الا بتكلف وهو ان يقال الحاكم لاحد المتزاحمين بدل شرعا فالظاهر عدم الخلاف والاشكال في تقديم
صاحبه عليه لتقديم اداء الحق على الحدث اذا لم يرد المال الا لاحدهما فاذا كان الذي يعزم مع التعذر ح الزكوة
عليه وان عكس العكس وان كان للزكوة ايضا بدل لزم التخيير او الترجيح الا ان يقال بدل الزكوة فدائه لا بدل
حقيقي وكذا غرامة النذر الا في صورة الاتلاف الاجنبي كما لا يخفى ثم المسئلة محتاجة الى التامل الثالثة ان يكون
معلقا على شرط مع كونه مطلقا غير موقت فان كان زمان الشرط مقدما على الحول انقطع بعد مجيئه ان كان النذر
للغاية وقلنا بصحته وان كان نذر المبدء فان وفى فكذلك وان لم يف حتى حال الحول فيه كذلك كذا يأتي فيه خلاف
شارح الروضة فيه ولعله خصه بالموقت للفرق من عدم الوفي اذا لم يبق وجوب العمل بالمنذور كما ينافي
انقطاع الحول الا على التوجيه الاخير فانه يدفع جميع ما اوردنا عليه من الوجوه وان كان زمانه بعد الحول
فان علم تحققه فكالموقت وان لم يعلم بني في انقطاع الحول وعدمه على جواز التصرف في المعلق وعدمه هنا
في الشرط المخالف للاصل واما الموافق كان فحكمه حكم المعلوم لوقوعه كامر ويعرف مما ذكرنا الحال في الشرط المطلق
الغير المقيد بالزمان وكذا حكم كل ما يتصور من التفريع والتفوق مما ذكرنا التفريع مبني على التحقيق الجاري في
المقام في اشتراط التمكن من التصرف ووجوب الوفاء بالنذر المعلق على الشرط مع اشتماله قبل تحققه ومنافاته لجواز
التصرف فظاهر جماعة عدم انقطاع الحول بالنذر المعلق اما المنع تنجز هذا النذر قبل الشرط كما هو ظاهر ابن
المفتح حيث فرق بين ما اذا كان الشرط في الحول فينقطع وما اذا كان بعده فلا واما المنع منافاته تنجزه لانقطاع
الحول كما احتمله في المحكي عن النهاية حيث تردد في سقوط الزكوة لكونه ممنوعا من التصرف وثبوتها لوجود الملك

النصاب وهو صريح المحكي عن كاشف الغطاء حيث قال بعدم انقطاع الحول بالموانع الاصلية وجعل منها النذر وكان
العلامة منه في القواعد والتذكرة والشهيد منه في اللمعة مترددون في صحتها لذلك لا لعدم التنجز واما صاحب المدارك فبنى
المسألة على اعتبار شرط التمكن وصدق المانعية عن سقوط الزكوة وفي ثالث واعلم ان الفقيه استدل على سقوط
الزكوة في النذر المشروط بلزوم اجتماع الحقين المتضادين في مال واحد اذا حال الحول وتحقق الشرط واورد عليه
الشهيد في محكي الحواشي بانه قبل الشرط لا مانع من الزكوة وبعد تحققه لا نقول بسقوط النذر لا لانتفاء المحل بسبب تعلق
الزكوة او ينصرف الى البدل مع المثل والقيمة وزاد عليه بعض من تلخيصه بانه على تقدير التضاد لابد من رفع
البدء عن احد الخطابين ولا اولوية لخطاب الزكوة من خطاب النذر قلت اما ايراد الشهيد ففيه اولا
انه لا ياتي فيما اذا كان الشرط متقدما على الحول كما وثانيا ان دليل الفقيه مبني على مختاره المحكي في
الروضة من عدم جواز التصرف في المنذور المشروط قبل الشرط فالعمل بالنذر واجب عنده قبل الحول لئلا يفضي الى انتقال
البدل ومع وجوب العمل به قبل الحول يستحيل ان يجب الزكوة بعده نعم لو لم نقل بتنجز التكليف قبل
الشرط اتجه ما ذكره لكنه مبني على كلام الفقيه على خلافه فصل النزاع بينهما كالمتفرع حيث ان كلا منهما متفرع على
غير ما يتفرع عليه الاخر واما ايراد الثاني فلا مساس له بكلامه اذا كان زمان الشرط قبل الحول لئلا يترجح النذر
ح واضح وكذا لو كان بعده سواء قلنا بتنجز العمل بالنذر المشروط قبل الشرط ام لا اذ على الاول يتعين
النذر لسبق سببه على سبب الزكوة اعني الحول وعلى الثاني يتعين العمل بالزكوة ح لسبق سببها على سببه فلا مجال
لقوله ولا اولوية لاحدهما على الاخر وانما يتجه دعوى التسوية ونفي الاولوية من الجانبين لو كان وقت الشرط
نفس الحول وقلنا بعدم تنجز النذر المشروط قبل الشرط فانه في ترجيح النذر ح او ترجيح الزكوة وجوه
واحتمالات ذكرت مفصلة انفا والله العالم والتمكن من التصرف معتبر في وجوب الزكوة في الاجناس
كلها على ما حكي العلامة على المعروف المشهور بين الاصحاب قديما وحديثا بل على الاول وهو اعتبار التمكن
الاجماع في محكي الخلاف والغنية والتذكرة وظاهر المنتهى وصريح كشف الالتباس وغيرها الاجماع لكن يرد انه ليس في شيء
منها دعوى الاجماع على عنوان التمكن فان العلامة في التذكرة اعتبر عدم المنع من التصرف ثم قال فلا تجب في
المغصوب والمسروق والمجحود والضال والموروث عن غائب حتى يصل الى الوارث عند علمائنا اجمع فان كان الاجماع

راجعا

راجعا الى التفريع كان كدعوى الاجماع على الاصل وان كان راجعا الى الفروع لم يفد في غيرها كما لا يخفى وقس عليه كل
ما نقل عليه من دعوى الاجماع او عدم الخلاف كما عن الحدائق وغيره فان اريد ثبوت هذا الشرط في الجملة فالاجماع
عليه محقق فضلا عن ان يكون منقولا وان اريد ثبوته مطلقا بحيث يكون حجة في الفروع الخلافية فلا اجماع
عليه محققا او منقولا فالمتبع هو المستفاد من الادلة وقد منع صاحب المدارك منه دلالتها عليه مع اعترافه بان
اعتبار هذا الشرط مقطوع به عند الاصحاب ووافقه في المستند وزاد حيث منع عن اعتبار التمكن من التصرف وقال ان
المستفاد من الادلة اعتبار التمكن من الاخذ بحيث يصفه حينئذ واما التمكن من التصرف فلا ثم قال ان التمكن
بهذا المعنى ايضا لا يعتبر في تمام النصاب بل يكفي في البعض وهذا من متفرداته ولم اجد من يفرق بين الكل والبعض
في شروط الزكوة وكم له من المتفردات في الكتاب المذكور فما لصاحب المدارك ان الادلة انما تدل على
سقوطها في المال الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه لا على اعتبار التمكن من التصرف في المال الحاضر
الذي هو تحت يد صاحبه الا انه لمانع شرعي او غيره لا يقدر على ان يتصرف فيه كالاخ على من باجمعها فانها على
كثرتها وان تنالها طائفة الصحاح وغيرها مذكورة في المال الغائب والدين والضائع وليس فيها شيء يدل على
عليه وفيه انها صريحة في انها لا تتعلق بالمال الا ان يكون في يد صاحبه ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق
عليه السلام لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك ومعناها بحسب ما عدت الامثلة انما هو
الصدقة بكون المال في يد صاحبه وفي بعضها كرواية الكرخي على احد الاحتمالين تعليل عدم الزكوة في مال العبد
بانه لم يصل الى سيده وفي صحيحة ابراهيم في الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكوة
قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي الى غير ذلك مما هو صريح في اعتبار اليد والواضح عدم ارادة
الحقيقة منها قطعا وبعد تعذرها يتعين اقرب المجازات وهو القدرة والاستيلاء كما في قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وهما لا يتحققان اذا كان ممنوعا من التصرف شرعا كما لا يخفى نعم لا يعتبر التمكن من جميع التصرفات لعدم
الدليل عليه بل يكفي القدرة على بعضها ولا بد ان يكون من جنس الاتلاف كالعتق والبيع والهبة ولا يكفي
[illegible] اتلاف العين تحقيقا للاستيلاء المستفاد من ادلة اليد وان كانت المعاني المجازية لا طراد
مضبوطة كالحقائق لعدم صدق الاستيلاء على مجرد الانتفاع المنتزل اليهم الملك العالية مسلم وبما ذكرنا صح

عنوا مدن الاصحاب ومنه يظهر ضعف ما استند اليه في المستند من اعتبار التمكن من الاخذ والاستيلاء مطلقا لانّ خصوص
الغائب دون التمكن من التصرف لانّ الاستيلاء والاخذ من دون السلطنة على التصرف لا ينفع فيما يجري مجريها
من القرينة لبيع ونحوه الجاري مجرى اليد بعد تعذر الحقيقة واما الفرق بين الحلي لبعض فظهور فساده واغنى
عن البيان وربما يظهر من الحكي عن شارح الروضة حيث احتمل ان يكون مرادهم بالتمكن من التصرف خصوص ما في الاخبار
التي ذكروها لا مطلق عدم الموافقة في هذا الشرط وهل يعتبر الاستيلاء العقلي او يكفي الشرعي بالاقتدار على رفع المانع
وجهان ابيان في نوع المغصوب واستدل صاحب المدارك بعد ما منع من دلالة الروايات بقوله نعم يمكن
الاستدلال عليه بانه لو وجب الزكوة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا للزم وجوب
الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما تجب في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من
التصرف وقت الوجوب لا في تمام الحول والمسألة محل اشكال وللنظر فيه مجال انتهى ما ورد عليه تارة بمنع
الملازمة كما اذا عرض العجز عن التصرف بعد الحول فان الزكوة واجبة اى ثابتة في العين حتى انه يتحقق الشركة
للفقراء مع انه لا يجب اخراجها من غير النصاب ولو تلفت بنا على ما يأتي من اعتبار امكان الاداء في الضمان لا في
الوجوب واخرى على بطلان التالي فلم لا يجوز القول بوجوب الاخراج من غير النصاب كما نقل عن الشيخ والحلبي
في المغصوب مع تعذر فكه تلك الايراد الثاني لا دفع له لعدم الدليل على الاخراج من غيره ونقلهما به في
المرهون ضعيف اذ نلتزم بعض ما هنا من الحجة والاول مبني على كون الزكوة من احكام الوضع
المستتبع للتكليف وقد عرفت ان الحكي اولى بالادلة وبطلان الاجلة فالملازمة ثابتة فانه لو ناقشنا
نقول بثبوت الزكوة فلا بد اولا من اثبات حكم تكليفي حتى يستفاد منه الوضع اعنى ثبوت الحق للفقراء و
المفروض ان التكليف بها غير معقول حيثما ذكره واما قولهم امكان الاداء معتبر في الوجوب لا في الضمان
قلنا فيه كلام مضى ويأتي انه لا يجامع هذا مع ما ذكرنا من التبعية كما نبهنا عليه في مسئلة رجوع الى اعتبار قبل
امكان الاداء فالاستدلال صحيح الا انه لا يقتضي باعتباره في تمام الحول كما قال واما الثاني ففيه ايضا
لما صاحب المدارك اشكال النظر الى مقتضى الروايات بما يعتبر فيه الحول فاعتبار التمكن فيه حتى في غيره
كالغلات لا دليل عليه والانصاف ان هذا الاشكال اقوى من سابقه وان اجيب عنه تارة بعموم بعضها

في تمام الحول مع ملاحظة ما فيه من تعليل عدم الزكوة بانه غائب في الاولى كقوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان
الماضية لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك فان المال الغائب يتناول الضيع الغائب عنه ونحوها و
الحبس الذي هو وقت تعلق الوجوب ومن الثاني قوله عليه السلام في المال المدفون الذي نسي صاحبه محله حتى
مضى سنين يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان احتبسه فيقتضى العلة على التعدى الى كل مال غائب
ويمكن المناقشة في الاول بان الظاهر المتبادر من الوقوع هو المنقول وليس الزرع حال انعقاده كذلك ولو
اخذنا باطلاقه جمودا لا وجدانا فهو خروج عن طريقة الاخفا كما لا يخفى وفي الثاني بان عموم العلة ليس من الوضع
بل من الحكمة فالتعدى الى على المراتب المتدرجة لا يجوز الا بمساعدة المقام مثلا اذا قال لا تشرب الخمر
لانه مسكر فظاهر الوقوف الحجية العلة المنصوصة يتعدى للمتعداه في الجملة خلافا لمن يجعله كالحكمة في اهمال خصوصية
المحل كالمرتضى ره واما التعدى الى جنس الحكم المتناول للجامد او الى نوعه كالعزب وهو المانع فلابد فيه من مساعدة
المقام زائدا على عدم المنصوص العلة ضرورة عدم ظهورها فيه بحسب العرف الا في كون الموضوع مندرجا تحت كبرى
عام واما انه النوع او الجنس فلابد من معين آخر ولو ثبت اقتصر على القدر المتيقن ففى المهملة لو اردنا
تعميم الحكم لغير المدفون من افراد الغائب المنقول نهضت العلة المنصوصة حجة ودليلا واما لو اريد
التعدى الى جنس المال الصادق على الزرع والنخل الجنة المنع كما لا يخفى واخرى بان ما دل على اعتبار
شرط التمكن فيما يعتبر فيه الحول على اعتباره في وقت الوجوب ايضا وهو آخر الحول فصار من شرائط الزكوة التمكن
من التصرف في وقت الوجوب ثم انه ان كان مما يعتبر فيه الحول اعتبر في تمامه على حد سائر الشروط كالبلوغ والعقل والحرية
والا فلا فما يعتبر فيه الحول للزيادة في الشرط الثابت من الادلة لان ما لا يعتبر فيه الحول له نقصان في ذلك
وفيه انه بالمصادرة اشبه اذ البحث في ان التمكن في وقت الوجوب شرط عام للاجناس ام لا وما ورد في
المسئلة لا عموم له بعد ورود ما في الغلات فيبقى عمومات الزكوة بحالها ومنهم من اجاب عن صاحب المدارك
بان الدليل غير منحصر في الاصل فان في اطلاق معاقد الاجماعات كفاية بل دليل على الاشتراط الاولوية لانه
اذا كان عدم التمكن من التصرف في تمام الحول الحظ مانعا عن وجوب الزكوة ففيما اذا الوجوب زمان شرط
الوجوب وهو نحو في الملك بطريق اولى مع ان الممنوع من التصرف في الغلات عند تعلق الوجوب موجب

لسقوطها قطعا عند وجوده بعد التمكن لا دليل عليه بل قضية الاستصحاب واصل البراءة واصل العدم بعد
الشك في شمول الادلة عدمه انتهى ملخصا وفيه ان بعض معاقد الاجماعات كاجماع الخلاف الحاكي في خصوص
الدرهم والدينار واجماع المنتهى المشتمل معقده على وجوب استقبال الحول بعد التمكن صريح فيما يعتبر فيه الحول
نفسها كاجماع الغنية المنعقد على اشتراط التمكن الظاهر في المنقول الظاهر وبعضها محتمل من هذه الجهة
خصوصا بعد ملاحظة اختصاص الروايات التي هي المدرك واختصاص معقد ماعداه بما يعتبر فيه الحول في
الاجماع القابل للاستدلال هنا على القول بحجية الاجماع المنقول فضلا عما هو الحق من عدم الحجية هذا مع انك قد
عرفت انه ليس في الاجماعات اجماع على اصل اشتراط التمكن وانما هو على عدم وجوبها في الغريم التي كلها من غير
الغلات ودعوى الادلة القطعية كما ترى ممنوعة والظنية غير حجية مع انها ايضا ممنوعة ودعوى القطع
بسقوطها اذا منع من التصرف في وقت الوجوب مع انه عين النزاع عجيبة ومنه يظهر حال الاستصحاب
حال الاصلين الاخيرين في مقابل عموم الادلة التي لا وجه للشك في تناولها للمبحوث عنه سوى التحكم ولاجل ما
ذكرنا ذهب غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح الروضة وصاحب المستند على ما نقل عن بعضهم الى ما ذهب اليه
صاحب المدارك ره من الوجوب اذا امكن مع قلة من صرح بالعدم من الاصحاب سوى من عرفت وتردد شيخنا
الاستاد مد ظله في كتابه وان رجح اعتباره في درسه والمسئلة في غاية الاشكال الا ان يستدل على الاعتبار
بما اشرنا اليه سابقا من تبعية الحكم الوضعي في باب الزكوة للتكليفي دون العكس ولذا لا يجب على الصبي
والمجنون فان قضية التبعية عدم تعلقها بالغلات اذا لم يكن المالك متمكنا من التصرف فيها بالدفع
وقت الوجوب لكن هذا ينافي قولهم وامكان الاداء معتبر في الضمان لا في الوجوب الذي ادعى عليه
الاجماع في محكي المنتهى والتذكرة ولم اجد منافيا منهم فضلا عن الخلاف ودفع المنافاة ان المراد
بالوجوب هنا ثبوته اي الحق الذي يتعلق بالنصاب للفقراء ويجب دفعه على المالك بعد حولان
الحول جامعا للشرائط لا مطلقا لا ينتظر في تعلقه بالنصاب التكليف بالاداء فلو مات بعد الحول لم ينتقل
الزكوة الى الوارث بل الى ملكه الفقراء فكيف يكون الحكم الوضعي تابعا للتكليفي ولذا اوردنا سابقا على من
قال بثبوت الزكوة في الموهوب لو رجع الواهب بعد الحول قبل امكان الاداء فلابد من منع التبعية والبناء على

ملكيها

ملكيها بمعنى سببية الحول وظهور الثمرة لتعلق حق الفقراء، وكون الامر بايتاء الزكوة مسببا عن الحق كالامر باداء
الدين لا سببا له ويؤيده ما جاء في الاخبار من ان الله تعالى جعل الفقراء شركاء للاغنياء ويدعى لذلك بعض اشتراط
التوضيح في شرط التكليف واما احتمال كون مرادهم بالوجوب هنا الوجوب التكليفي دون الحق كما ابديناه في رجوع
الواهب بعد الحول فقد صرحوا هنا بخلافه وانه لا ينتقل الى الوارث وغير ذلك مما يتفرع على ثبوت الحق بدون
التكليف فكيف يحمل على ذلك والانصاف ان الاشكال في الامر بحاله لا ظاهرهم نظرا الى التمسك باصل البراءة
في باب الزكوة مضافا الى اصل العدم وظاهر الادلة التي منها استحباب زكوة مال التجارة ومنها تعليل تشريع
الزكوة بسد خلة الفقراء وغير ذلك كونها تكليفا محضا متولدا منه الوضع تارة كما في الواجب وغير متولد منه
اخرى كما في المستحب فجعلها من قبيل الاسباب كالموت والحيازة في غاية الصعوبة والاشكال وظاهر اجماعهم هنا على
ان امكان الاداء ليس شرطا في التعليق ايضا مما لا يخفى والجمع بينهما مشكل ومخالفة كل من الظاهرين اشكل اللهم
الا ان يجمع بينهما بان وجوب الزكوة وان كان تكليفا ابتدائيا غير مسبب عن الوضع الا ان هذا لا ينافي رفع ما
شرط القدرة على الامتثال في وجوب الطاعة عند العقلاء سائر التكاليف ايضا يتحقق الوجوب الثاني الموقوف
تنجزه عقلا على امكان الاداء كوجوب الصلوة بعد الوقت ويتولد من هذا الوجوب حق للفقراء في عين الزكوة وليس
هذا من التكليف الناشي من الوضع كوجوب اداء المبيع عن اشتغال الذمة فيتم هذا الذي قررناه من غير
منافاة بينه وبين قولهم وامكان الاداء معتبر في الضمان لا في الوجوب ويقول في توضيحه ان مع عدم التمكن من التصرف
لا وجوب منجزا اصلا لا فعلا لانه كالوقت شرط شرعي لوجوب الزكوة ومع التمكن يتحقق الوجوب الثاني
الموقوف تنجزه عقلا على امكان الامتثال ويتولد من هذا الوجوب الثاني حكم وضعي متعلق بعين النصاب
وبعد تحقق ان كون التمكن من التصرف شرطا شرعيا للوجوب لا شرطا للامتثال اول الكلام فالاستدلال
المذكور دوري كما لا يخفى على المتدرب والله العالم بحلال المشكلات ثم ان مرادهم بعدم الضمان هنا جريان احكام
الامانة لا مطلقا فمع التعدي عمدا او التفريط او الاتلاف لا اشكال في الضمان ولو لم يتمكن من الاداء وهو واضح بقي
الكلام في بقايا ما يتعلق بهذا الشرط اعني التمكن من التصرف فالاشكال في ان المراد بالتصرف جميع التصرفات او بعضها
مطلقا او خصوص الاتلاف وما يجري مجراها كالبيع والهبة وما منع جميع صوره او خصوص ما كان لاجل المانع

فان عدم الامكان ينشأ من امور فقد يكون لعدم وصول المتصرف لمرض ونحوه وقد يكون لمانع فيه كالحبس او في
المال كالرهن او لمانع خارجي كالغصب وحصول المدار على التقية ولو كان في انه حكمي او على المسامحة فلا ينافي
عدم التمكن في ساعة او ساعتين او نحو ذلك مما لا يستقصى الا في ضمن الفروع التي فرعوها عليه فلا بد من ذكرها
فنقول ولا زكوة في المغصوب اجماعا في محكي الخلاف والمنتهى وغيرهما ومقتضى اطلاقهما والاطلاق كما تسمع عدم
الفرق في ذلك بين امكان تخلصه وعدمه وهو الظاهر من اجماعاتهم على اعتبار التمكن لان المتبادر منه التمكن الفعلي
دون الشأني فلا يجدي التمكن ولا الاقتدار على ازالة الغصب ما دام كونه مغصوبا لا يدخل في الحول ويدل عليه ايضا
روايات المسئلة الماضية وغيرها حيث دلت على اعتبار كون النصاب في يد المالك وتحت تصرفه وانه لا زكوة على
الدين ولا الوديعة ولا المال الغائب ولا المدفون حتى يقع في يد صاحبه مطلقا سواء كان قادرا على اخذها قبل
البدار لا لكن الظاهر من بعضها كفاية التمكن لنا في الجملة مثل موثقة زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل
ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا
وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين ولدلت صراحة على كفاية القدرة على الاخذ وان لم يكن ماخوذا
فعلا وتقييده بصورة الاخذ ممتنع بقرينة المقابلة للمأخوذ الذي ذكر حكمه اولا فكيف يقيد بما اذا كان ماخوذا
وبها يقيد اطلاق الروايات الدالة بالاطلاق على اعتبار اليد والاستيلاء الفعليين مع لو كان لها الاطلاق ولم يكن
من هذه الجهة مهملة ولذا صرح غير واحد كالمحقق في ... وصاحب المدارك متبعهم ببعضهم بكفاية قدرة المالك على التخليص
كما في الخلاف والكفاية والنافع والتحرير في المال الغائب بل عن الاول نفي الخلاف عنه فلم يعتبروا هنا الاستيلاء الفعلي
ويبنى القدرة على الجادة ولو بالصلح على بعض المال ثم يجري في الحول لكان نصابا لان كل نصاب له حكم نفسه ولا يعم
معه نصاب آخر وجريان الحول ويحتمل عدمه ويحتمل الاستناد البعض منه كما هو ظاهر المحكي عن المحقق الثاني ثم في الجواهر
اعتبار الاستيلاء الفعلي ما يحتمل الرواية بان ظاهرها القدرة على اخذ المال وهو بحاله وكانه مال الا بتعويض ما
وفيه ما يفرض القدرة [illegible] دون ان ينقص من المال شئ ولا ريب في دخولها ثم ثم في الفرض بما اليه من ان كل
نصاب حكم نفسه فالمقدار الذي يقدر على اخذه ايضا مال جامع للشرائط مالكه قادر على اخذه وهو بحاله وان لم يقدر
على اخذ المال الآخر مغصوب بعضه الآخر وربما يناقش ايضا بان موردها مخصوص بالمال الغائب وفيه ما لا يخفى

وايقم

وايقم بان القدرة على الاخذ محمولة على الوجه المتعارف من التوكيل في القبض ونحوه دون ما يحتاج منه كالمصالحة والسرقة و
الاستعانة ونحوها ولو لم نقل بشمولها للقسمين فلا بد من الحمل على المتعارف جمعا بينها وبين ما دل على اعتبار الاستيلاء
الفعلي وايقم بان محل هذه الاخبار على المال الغائب الذي لا يقدر صاحبه بالمطالبات على الحصول اليه اذا
تصرف فيه بوكيل ونحوه تنزيلا للمطلقات على الصورة النادرة ويرد على الاول بانه لا تعارف يصلح قرينة على اخراج
الاستعانة والمصالحة من اطلاق القدرة على الاخذ كما لا يخفى وعلى الثاني ايضا بالمنع عن الندرة المانعة عن التنزيل
خصوصا في بعض من الزمان وسيأتي في فروع الرهن وغيره بناء الاصحاب على الاكتفاء بالقدرة الثانية ولا اقل من ان
يرجع الى العمومات المثبتة للزكوة فالاصح الاكتفاء بالقدرة على الاخذ والاستيلاء باي نحو كان وفاقا للمحكي عن
المصالحة ظ
الروضة وخلافا للمحكي عن البيان من التردد في خصوص المصالحة مع الغاصب والاستعانة بظالم نعم لو يتنزل
تجرية الاستعانة به لجهة التردد بل المنع في الثاني لان القدرة شرعية كالعقلي ومنه يظهر ما لو توقف التخليص على بذل
المال القليل واما الكثير المضر بالحال فلا اذ القدرة الموقوفة على بذله ليس بقدرة عند الشارع ولذا لا تكليف بالحج
وساير العبادات والواجبات اذا توقف امتثالها على بذل مجحف وفي اعتبار العذر من المغصوب وجهان
مبنية على الاحتمال في الاعتبار اذا كان من جنس النصاب ومعه الفرق غير ظاهر الا اذا لم يكن له مال آخر يعذر به عن
المغصوب اذ العرف حينئذ واضح نظرا الى عدم التمكن عن التصرف في النصاب مع التحاشي بخلاف غيره فلو تمكن من مال
آخر ولو كان غائبا احتمل الوجهان والاقوى عدم الاعتبار لان التمكن من التصرف في النصاب حاصل
ولا ينافيه توقفه على مؤنة التسليم الا ان يلحق هذه المؤنة بمؤنة الغلات وهو كما ترى وفي حكم التخليص لعداء امكان
السرقة ونحوها من غير عسر ولعل ما في كشف الغطاء من الاشكال مبني على اعتبار القدرة الفعلية ولو اذن الغاصب
في اخراج الزكوة وهو في يده لم يكف ولو اذن في ساير التصرفات ففيه احتمال وصرح غير واحد بالعدم و
لعل وجهه عدم الاستيلاء الفعلي بل الثاني وفيه ان الغرض من الاستيلاء هو التصرف والمفروض تمكنه منه ويضعف
بان ظاهر الاصحاب اعتبار الاستيلاء فعلا وقوة لا مجرد التمكن فهو شرط في شرط وحاصله كون هذا الشرط
مركبا من جزئين احدهما القدرة على الاخذ وهو الاستيلاء القوي والثاني التمكن من التصرف ومتى انتفى
احدهما انتفى والدليل عليه الروايات الدال بعضها على اعتبار البداهي امكان التصرف وبعضها على الاستيلاء عن

الاخذ وهذا وان لم اجد مصرحا به هنا لكنه يستفاد من الاصحاب الا انهم في فرع الغائب صرحوا بكفاية التمكن وهو الذي
ينبغي كما لا يخفى ولو قدر على بيعه ممن يتبرع منه فهل يدخل في التمكن احتمال وظاهرها عدم اليأس من وجوب الزكوة
في المال الممتنع لجواز التصرف فيه على وجه الشياعة فيبيع ويصالح من الغصب هنا من المغصوب المجحود فان لم يكن
له بينة فلا زكوة والا بني على اعتبار الاستيلاء الفعلي وان شاء فظاهر القواعد كما في المعتبر واحد الوجوب
وفي التذكرة بخلاف الجاحد للمقاصد وعبارته غير ظاهرة فيما حكيه نصوصه وقال في شرح قول العلامة ولا تجب في المجحود
بغير بينة مقتضاه انه لو كان بينة وجب عليه وهو مشكل ان كان المراد انتزاعه واداء الزكوة وان كان المراد الوجوب
بعد العود بجميع منافعه فهو متجه اذ كان البينة مثبتة لها وهناك من ينزعه ولو بسبب تعذر هذا المال
فكذلك انتهى ولو توقف الاستنقاذ على الحلف فقيل يسقط الحكم وقيل اذا كان المالك من اهل الاستنكاف عن الحلف
لترفع شانه فيحتمل الوجوب للاطلاق قوله عليه السلم وان كان قادرا على الاخذ وهو الاقرب وان كان التفصيل اوجه وعن
كاشف الغطاء انه لا يخرج عن التمكن بعروض شئ من قبيل النوم والجنون والسكر او مع عدم التمكن من لوازم الشرعية
الا مبادرته المانعة عن التصرف في وجه قوي اما بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف حيث يصح
فالظاهر الحكم بانقطاع الحول به واستينافه بعد ارتفاع المانع الشرعي ومقتضى ما ذكره انه لو صار المال ذهبا
للغصب لسرقة او الجحود لم ينقطع وفيه نظر وكذا في الفرق بين النذر والشرط فصار الى ما في مختاره في النذر
من الوجه كما مر ولو منعه ظالم عن التصرف في ماله من غير وضع يده عليه ففي البيان عدم كونه مثل المغصوب فيتعلق
به الزكوة وهو مشكل وقيل انه لو بلغ المنع حد سلب اليد منه كان بحكمه والا فلا والاصح الالحاق اذ لا عبرة
باليد مع عدم القدرة على ما هو المناط في التصرف وتمثل البيان ناظر الى بعض افراده فيه فراجع وتامل وكذا
لا تجب الزكوة في المال الغائب اذا لم يكن في يد وكيله او وليه ولم يتمكن من التصرف فيه واما معه فيجب بناء على
ما مر من كفاية التمكن من التصرف فيه خلافا للمحكي عن بعض ونفي عنه البعد في الكفاية جمودا على الاطلاق من انقطاع
الحول بالغيبة وفيه ان نفس الغيبة من حيث هي ليست بمانعة بل من حيث كونها سببا لعدم التمكن فيدور
الحكم مداره وجودا وعدما وان كان المال غائبا وعدما وان كان حاضرا نعم لا بد من استثناء زمان يتوقف عليه التصرف من
الحول فلو توقف الوصول الى ماله الغائب على المسافة في سنة جميع الحول في السنة الثانية وان لم يسافر بنفسه او بوكيله

الى ماله ولم يتصرف وقد صرح به شيخنا الاستاد قدس سره مستدلا عليه بقوله عليه السلام في الموثقة وان كان يدعه متعمدا
وهو يقدر على اخذه فعليه زكوته لكل ما مضى من السنين فانه يدل على كفاية هذا النحو من القدرة في المال الغائب
خصوصا بملاحظة الغلبة اذ الغالب توقف الاخذ على زمان فلو بنينا على اتحاد زمان القدرة وزمان التصرف
فلم يبق للاطلاقه مورد بل الحرى التصرف في المال الحاضر ايضا غالبا لا يكون الا بعد زمان فليكن ظاهر الرواية
تعلق الزكوة من حين القدرة لكل سنة فان قلنا بوجوبها في الحول من حينه لا بعد سنة وان لم نقل به فلا يجري حكم و
تحقيق ذلك ان التصرف قد يتوقف على مضي زمان بل هو الغالب لان حال الرفع الوقت يتمكن من التصرف فيما في بيته
لو توقف على مضي ساعة وبالعكس والزمان الموقوف عليه قد يكون طويلا وقد يكون قصيرا ولا ثمرة في ان اول الحول
هو اول زمان التمكن في الثاني لانه في كل آن متمكن من التصرف في ماله عرفا وان توقف على المشي الى ماله في
الزمان القصير واما الاول فان الحقناه به فكل وان تمادى الايام ومضى الشهور والا فهو داخل في غير
المتمكن ولا يخفى ان بين الطرفين صورا مشكوكة فلا بد من الرجوع فيها الى القاعدة من الاخذ بالعموم
اقتصارا على القدر المتيقن من الخارج او اصالة البراءة نظرا الى اجمالها باجمال المخصص وعلى ما ذكرنا سقط الخلاف
في تحديد مقدار الغيبة زمانا ومكانا اذ المدار على امكان التصرف لا على مجرد الغيبة بخلاف ما لو جعلنا الغيبة
من حيث هي مانعة فانه لا بد من تحديدها زمانا ومكانا وربما يحتمل الارجاع في ذي مطيتين او ذي ذاتين الى سائر ما
يتفرع على الوجهين من الفروع ولو غاب المال وغصب او سرق في زمان قصير جدا كساعة او نصفها ففي المدارك
وفاقا للمحكي عن جده في المسالك في الضال انه لم ينقطع به الحول للعدة لطلبهما وسمعهما غير واحد لكن عن الرياض
انقطاع الحول بالاغماء معللا له بعدم التمكن ومقتضاه انقطاع الحول هنا بالغيبة والغصب ونحوهما من منافيات
التمكن فكيف لو كان في لحظة وهو اوفق بما هو المعتبر في سائر الشروط اذ لا خلاف في انقطاع الحول بفقدان بعضها ولو في
لحظة اللهم الا ان يفرق بينهما بملاحظة ما يستفاد من ادلتها فالعقل والبلوغ وكذا الاغماء على ما هو الحق يلزم الحاقه
بالجنون معتبرة في تمام الحول تحقيقا فلو انتفى احدها ولو في دقيقة انقطع لاطلاق دليله بخلاف الغيبة فان
المرجع فيها العرف وهو لا يساعد على صدقها في لحظة والتحقيق انها ان كانت مانعة عن الزكوة من حيث هي سواء
تمكن معها من التصرف ام لا كما عن بعض ويقتضيه اطلاق المتن وللمانع وغيرهما فلا بد من الالتزام بالانقطاع مطلقا

بين ما كان زمانه قصيرا او كثيرا وان كان لاجل عدم التمكن فان كان الشرط هو التمكن الشاني فكل صورة يفقدانه في بعض الحول لا خلاف في اعتبار الشرط فيه بناء على التحقيق دون المسامحة وان كان هو التمكن الفعلي لم يتطرق لا لعدم الدليل على الاستيعاب في هذا الشرط بل لعدم منافات العجز عن التصرف في زمان قصير للتمكن العرفي فان حكم العرف بالتمكن جريه في الحول وبه يتحقق الاستيعاب ودعوى الصدق العرفي على جميع التقادير ممنوعة جدا كدعوى عدمه مطلقا واليه ينظر ما حققه بعض المحققين حيث قال ان المدار ان كان على التمكن من التصرف فالقدرة على تخليص المغصوب مجانا او بغير مجان لا يكفي لان المرجع هو العرف وهو لا يساعد على صدقه في المغصوب ولو كان قادرا على الاستنقاذ وان كان على القدرة كفى وجرى في الحول ولا يذهب عليك مغايرة هذا الفرع للفرع الثاني اعني توقف الوصول الى المال الغائب على طي زمان او مكان فان الزمان هناك من مقدمات التصرف دون التمكن فانه بمعنى القدرة على التصرف موجود قبل المضي الى بلد المال بخلافه هنا فانه مقدمة للتمكن فالفرق بينهما كالفرق بين شرط الوجود وشرط الوجوب فافهم هذا كله اذا لم يكن الغائب في يد وكيله ولو كان ففي ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب حتى يقع في يديك وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود في الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذها متى تجب عليه الزكوة قال اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة اسحق بن عمار في رجل مات ابوه وهو غائب فعزل ميراثه هل عليه زكوة قال عليه السلام لا حتى يقدم قلت فلم يقدم قال لا حتى يحول الحول وغير ذلك مما هو صحيح في ايقاف الزكوة على وقوع الغائب في يد مالكه والعدم الاولى كادت ان تكون ناصة لان الودعي امين كالوكيل وكذا ترك الاستفصال في الموثقة وفي غيرها يدل على العدم بل موثقة الاخرى الواردة في النفقة التي خلفها لاهله سنين مورده بيد الوكيل ودعوى انه خرج بالنص لو قلنا به كما ترى ولاجل ظهورها في العدم توقف غير واحد في كفاية يد الوكيل بل في المستند الحكم بالعدم صريحا وهو اقوى اذ لم يكن وكيلا في التصرف اذ لا فرق بينه وبين الصندوق والدار بل حينئذ تكون يده يد المالك مع انه لا يتعلق عليه الزكوة الا باسكان التصرف نعم لو كان الوكيل وكيلا في التصرف كان يده يد الموكل في المقام ولعله مراد المصنف قدس سره وغيره خصوصا مع ضم الولي اليه والحاصل ان يد المأذون في وضع اليد بمجرده من دون امكان التصرف غير كاف كما ان يد المالك ايضا كذلك حسبما اشرنا اليه سابقا ومما ذكرنا ظهر

ان يد الحاكم اقوى اشكالا بل الظاهر العدم لان يده صارت لا اختيارية فكيف يكفي في شرط التمكن وتحقق ملك هذا الاشكال في قبض الامام حصة الغائب من الغنيمة وظهر ايضا حكم ما لو غاب المالك دون المال بسفر او اسر او حبس ونحوها اذ المدار في الكل على امكان التصرف عن البيان وجوبها اذ حبس عن التذكرة العدم خلافا للشافعي مع القول بالوجوب في الاسير كالمتهم وفي الفرق بينهما نظر كما في الحكم بالعدم فيهما معا واستدرك الشهيد قدس سره في البيان بنفوذ تصرفه فيه وفيه ان المعتبر من التصرف ما تعلق باتلاف العين او نقلها ووضعها حيث يشاء لا ما تعلق بصرف الاسباب والا لوجبت الزكوة في المغصوب والغائب ايضا لامكان انشاء البيع او الصلح منه ونفوذهما ممن يقدر على الاستنقاذ وقد يقال ان اموال المحبوس والاسير واشباههما تحت ايديهم فلا مانع من وجوبها عليهما وفيه ايضا ما مر مرارا من ان اليد الحاصلة الفاقدة على التقلب والتقلب غير كافية وقد يفصل بين الانعام السائمة التي لا داعي لها يتسلط فيها وبين غيرها مما هو تحت يده يجب نقل البيان وقد يقال كما في كتاب الصلوة وتذكرته ينبغي في موارد الشك كالمدفون العين لواصل المصاحبة والمفقود وغيرها لا طلاق به في غيرها كالمحبوس والاسير والمريض الذي لا يقدر على التصرف براعي التمكن من التصرف وقد يقال ان المستفاد من الادلة وكلام الاصحاب اعتبار عدم قصور المالك عن التصرف فيه لغيبة او ضلال او تعلق حق الغائب مخلوق لا لقصور المالك لا لضعف او جنس وتبعه بعض ومنهم ذكره الهادي قدس سره في كتابه ايضا وهو جيد وان كان الاطلاق اجود وكذا لا يجب في المرهون على الاشبه بل لا اطلاقه فيه اذا كان عاجزا عن فكه الذي لنتحقق قدس سره في المبسوط نفي وجوب الزكوة مطلقا وله قدس سره فيه قول آخر بالعدم مطلقا لا له بعدم تمكن الراهن من التصرف وقد اتى في محكي الخلاف بالتفصيل بين العجز عن الفك فلا يجب والقدرة عليه فيجب فله في المسئلة ثلثة اقوال ثالثها التفصيل والقول بعدم الوجوب مطلقا معزي الى المحقق الثاني في حاشية الكتاب وجامع المقاصد وغير واحد ممن تأخر عنه خلافا للفاضل في محكي نهاية الاحكام والتحقيق في محكي الحواشي والدروس والبيان والروضة والمجمع وكشفه والمنتهى فالوجوب لصدق التمكن من التصرف بامكان الفك وفيه ان امكان الفك هنا نظير امكان التقاط حق الضد وله وامالة الناس ونحوه بل ربما كان تحصيل ملك العقاب فكما لا يجب فيها فكذلك هنا والحاصل ان الزكوة انما يجب في الزكوة التام الحاصل عن الحقوق الموجبة للتزلزل

للنقصان الناشئ عن التصرف فإن عقلا ان شرط تماميته لحصول أصل النصاب فكل لا يجب تخليصه عن الحق المانع فالملك
وتماميته شرطان لتحقق موضوع الزكاة والقدرة على تحصيل الموضوعات لا تكفي في توجه الخطابات المتعلقة
بها لعدم اطلاقها بالقياس إليها حتى يجب تحصيلها من باب المقدمة كما لو قال أكرم العلماء فإن تحصيل العالم
ليس بواجب مقدمة للامتثال بل الخطاب بالقياس إليه مشروط فإن وجد العالم وجب إكرامه وإلا فلا وإن قدر على
تحصيل العالم بالتعليم ووجوب شراء العبد في العتق الواجب وشراء الماء في الطهارة الواجبة خارجان عن المقام
كما لا يخفى على البصير ولا إشكال في أن قوله تعالى وآتوا الزكاة نظير قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الحرام من
استطاع إليه سبيلا مشروط بحصول الموضوع فلا يجب تحصيله من باب المقدمة ومما ذكرنا ظهر أن قياس المقام بتخليص
المغصوب ليس في محله لأن موضوع الزكاة وهو الملك التام السليم عن الحق في المغصوب موجود وإن كان الأخذ
الذي هو شرط للوجوب أيضا كذلك وأما المرهون فالموضوع فيه غير محقق وإن كان باعتبار وصف السلامة
إذ القدرة على تحصيل الوصف حالها كحال القدرة على الموصوف في عدم كونها سببا لوجوبها نظرا إلى اشتراط
الخطابات بحصول الموضوعات ذاتا ووصفا حسبما بيناه وظهر أيضا مما ذكرنا أن تمامية الملك غير إمكان
التصرف ولفاعليهما العامة والخاصة شرطان مستقلان حسبما فصلناه سابقا وفصلناه في الأستاد البهبهاني قده
إلا أصرارا في ذلك وردا على صاحب المدارك كذا أفاد شيخنا الأستاد قدس سره في درسه مع توضيح مني وبيان وهو حسن
لكنه مبني على كون كل من إمكان التصرف وتمامية الملك شرطا مستقلا مغايرا للآخر وقد مر أنه ليس كذلك إذ لا دليل على اعتبار
الثاني غير ما دل على الأول فإن اكتفينا في الإمكان بالإمكان الفعلي الشأني فهو موجود في المرهون مع إمكان الفك
نظير تلك المغصوب وإن اعتبرنا الإمكان الفعلي العرفي فليس موجودا في المغصوب أيضا فلا فرق بينه وبين المرهون
غير وجيه نعم لو كانا شرطين مستقلين فالفرق بينهما بما عرفت صحيح ولا يجدي نقصان الملك في المرهون دون المغصوب
غير مجد في المقام ومما ذكرنا ظهر أن من اكتفى في إمكان التصرف بالإمكان الشأني كصاحب الجواهر قده فليس له
الفرق بينهما بدعوى عدم صدق التمكن من التصرف في المرهون عرفا لأن دعوى عدم الصدق عرفا إن كانت متجهة كانت
كذلك في الموضعين والحاصل أن الفرق بين المرهون والمغصوب إن كان مستندا إلى عدم صدق التمكن من التصرف
عرفا في الأول وصدقه في الثاني فهو قول بالتمكن بعد الاشتراك في العجز الفعلي والقدرة الشأنية وإن كان لأجل تمامية الملك

في الثاني

في الثاني دون الأول كما ذكره شيخنا قدس سره توجيها لمقالة الثاني فهو متجه لو كان على تمامية الملك دليل
آخر غير دليل التمكن من التصرف وقد مر أنه لا دليل عليه سواه ودعوى انصراف الملك الذي هو موضوع الزكاة
إلى الملك التام كما عن الأستاد البهبهاني قدس سره وغيره مدفوعة مضافا إلى ضعفها في نفسها بأن الزكاة لم تترتب
في الأدلة على عنوان الملك حتى يؤخذ بمقتضاه بل إنما هي مترتبة على نحو قوله في خمس من الإبل شاة العادي عن
الملك التام والناقص بمقتضى العمومات شمولها لهما حتى يقوم الدليل على العدم وإذ ليس سوى ما دل على اعتبار
التمكن من التصرف الموجود في المرهون والمغصوب على نحو واحد كان حكمهما واحدا وجودا وعدما فكان أحد الأمرين إما طرح
القول بالوجوب وقد يستدل على عدم وجوبها كما في المستند بأن المرهون ليس بيد مالكه فلا زكاة عليه وفيه مع عدم
حجيته إذا كان في يده أن المدار على إمكان التصرف فعلا أو قوة لا على اليد كما تقدم غير مرة هذا كله إذا لم يقدر على فكه
ولو قدر على البيع فالمحكي عن ذلك والروضة وغيرهما وجوبها أيضا وربما قيل إن إمكان بيعه كإمكان بيع المغصوب
غير كاف وفيه أن التسليم مقدور هنا دون المغصوب فلا وجه للمقايسة ثم لو قلنا بالوجوب مع إمكان
الفك فهل يقدم حق الفقراء على حق الراهن أو العكس فيؤدي الزكاة من غير المرهون جمعا بين الحقين
وجهان بل قولان ففي النهاية تقديم حق المرتهن وعن المبسوط تقديم حق الفقراء لأنه تعلق بالعين وحق
المرتهن تعلق بالذمة وفيه أنه أيضا متعلق بالعين وحق المرتهن ولذا لا يشاركه الديان عند الموت أو
الإفلاس فالأولى أن يجاب بأن حق المرتهن وإن كان متعلقا بالعين أيضا إلا أنه مشروط بامتناع
الراهن عن الدين فإذا فرضنا تمكنه من الأداء وجب عليه جمعا بين الحقين وعملا بدليلي الزكاة ولو كان
الرهن مستعارا لم تجب زكوته على المالك ولو قدر المستعير على الفك لأن عارية الرهن كالرهن فلا تمنع تمكن
المستعير على الفك نعم لو قدر المالك عليه كان حكمه حكم العين المستعارة ثم إن هنا فروعا مشابهة بما نحن فيه
من كون الحاقها بالمرهون وليس كذلك منها ما لو نذر الناذر عليه التخليص المنذور من حق المنذور له فعلى
القول بوجوب الزكاة في المرهون مع القدرة على الفك قد يقال به في المنذور أيضا نظرا إلى إمكان تصرف
المالك لقدرته على التخليص بالتسبب إلى إسقاط المنذور له عن القبول أو إسقاطه حقه لعدم قبوله
إلا إسقاطا ولحو ذلك ويضعف بأن حق المرتهن أضعف من حق المنذور له لأنه علق أن يكمل بحل

المقبوض فلا عبرة في الحاق الرهن بالمغصوب دون المنذور هذا اذا قلنا بسقوط الزكوة في الرهن مطلقا ولو قلنا
بوجوبها مع امكان الفك ففي الحاق المنذور به مع امكان الفك الوجهان الماضيان في الرهن لكن الاظهر عدم
الالحاق لاستلزامه اجتماع حقين متضادين في عين واحد وهو محال فلا بد من رفع اليد عن ادلة الزكوة الا ان
يقال انه لا اولوية له عن رفع اليد عن ادلة النذر فلا بد من التخيير لاجل التزاحم وبالجملة الاضافات المتعددة بما لو
تقارن الحول وليشترطه النذر لمشروط فراجع وتامل ومنها ما لو تعدد المتعلق على اداء الدين من غير اعيان ماله
فهل كونه مثل الرهن فلا يتعلق به الزكوة او مثل المغصوب فيتعلق وجهان اقربهما الثاني لان الملك تام وحق الديان
مانع فاذا تمكن من دفعه فلا مانع من تعلق الزكوة عليه بخلاف الرهن فان ملكه ناقص باعتبار تعلق حق المرتهن
ومنها حق الحبس الذي هو ثابت في المبيع والثمن فهل هو مثل حق المرتهن ام لا اقربهما الثاني لتامية الملك
وسلامته عن حق الغير وان ابيح للغير المالك حبسه ليتسلم عوضه فلا يسقط الزكوة مع تمكن المالك من التصرف
بتسليم العوض ومع عدم التمكن فلا اشكال في سقوطها هذا كله اذا كان كل من التامية والتمكن شرطا مستقلا
والا كان الحكم في الجميع واحدا وحيث لا دليل على اعتبار تامية الملك اي سلامته عن الحق سوى ما دل على اعتبار
التمكن كان للنظر في الفرق بين هذه الفروع مجال [illegible] مذكور في المقام منها مطلبين
احدهما لتعلق الزكوة وهي ما كان المانع فيه امرا طبيعيا لاحقا للعين باعتبار العين فان تمكن من دفعه وجب
بناء على كفاية القدرة وان لم يمكن فيمكنا فعلا وثانيهما ما كان حقا للغير في العين فلا يجب وان تمكن من
ازالته لان تحصيل النصاب وتحصيل صفاته التي منها تامية الملك ليس بلازم ومن هذا القسم المرهون
المنذور ومن الاول المحجور عليه بفلس والمحبوس عن الماخذ فيجب مع التمكن من التصرف برفع المانع ولو لم يتمكن المفلس
عن اداء الديون فعن القواعد والبيان كالمحكي عن الشيخ سقوط الزكوة خلافا للمحكي عن الفاضل الهندي
في شرح الروضة فصرح بوجوبها بل ظاهر ما نقل عنه دعوى الاجماع عليه حيث اعترض على اعتبار التمكن من
التصرف بانه ان اريد بالتمكن من جميع الوجوه انتقض بالمبيع في زمن الخيار ومال المحجور عليه للفلس لسفه او
استدانة او فلس وعن الدروس الزكوة حيث اقتصر على نقل عدمها عن الشيخ فتردد بل ولعل نظره الى انه مانع خارجي
كالغصب وفيه ان محل الكلام ما اذا لم يتمكن من الفك فلا ينفع كونه مانعا خارجيا وقال في المستند ان ظاهر ما صرح به

ومن

من عدم كون الدين مانعا من الزكوة ولو كان مستوعبا لجميع المال ثم اختار التفصيل بين ما يعتبر فيه الحول فلا يجب
وبين الغلات فيجب واستند في الاول الى الحجر وعدم التمكن وفي الثاني تارة بعدم الدليل لان الحجر انما يتعلق
بماله لاجل الغرماء واخرى بان دليل الحجر هو الاجماع وهو مفقود في المقام والاظهر هو الاول نعم لا يمنع الصغر
والارتداد عن وجوب الزكوة من غير خلاف ظاهر بل في بعض ما نقل الاجماع عليه في الصغر لان الولي قائم مقامه فيكون
تمكنه من التصرف كافيا كالوكيل ولان الحجر للسفيه لا عليه ولا الارتداد فالظاهر انه من القاعدة المشار اليها فانه
متمكن من التصرف بالاسلام ونظير هذا حبس الحق الواجب عليه وعجزه عن التصرف لاجله فانه متمكن من اداء الحق والخلاص
من الحبس المانع حسابه واما المرتهن فهو ليس محجورا عن بعض التصرفات بل له اتلاف ماله والمبادلة به وان كان
محجورا عن التبرع ونحوه فهو نوع اخص مناسبة للمقام ومنها انه لو نذر ان لا يأكل او لا يهب او لا يفعل
فعلا معينا لم يمنع من الزكوة لامكان بعض التصرفات فان نذر او حلف ان لا يتصرف فيه بشيء فالظاهر انه كنذر
الصدقة ومنها انه لو نسي مكان المال المدفون على نسيانه الى ان تذكر فهذا خارج عن مورد ما ورد في المفقود
الاجنبي كما قيل لانها وردت بنفي الفقد الى النسيان ففي سقوط الزكوة هنا وجهان بل بالعدم لان الغفلة
والنسيان كالنوم بلا زمان الاثر فلا عبرة بها في صدق التمكن من التصرف لان الخطابات منزلة على مجاري
العادات فالامور العادية مثل النوم غير منافية لشرط التمكن لكن في فقدان التمكن العرفي وهو منع كما هو ظاهر
الكتابة المحكي عن غير واحد ويؤيده ما في بعض الاخبار في زكوة الدين المؤجل الى ثلث سنين من الامر بها لثلث
سنين بعد حمله على الاستحباب كما هو المشهور بناء على حمل قوله لثلث سنين على اعتبار مضي ثلث سنين لا استحباب
زكوة ثلث سنين لبطلانه بالاجماع وعن البيان ومجامع المقاصد والمفاتيح اعتبار مضي سنتين فما فوق
وعن صريح المبسوط وظاهر المنتهى نسبته الى علمائنا كفاية سنة واحدة ونفي عنه البعد في المدارك ومال اليه
محكي الذخيرة واختاره في المستند ويدل عليه بعد التسامح في السنن اطلاق صدر موثقة زرارة عن ابي عبد
الله عليه السلام في رجل ماله عنه غائب فلا يقدر على اخذه قال عليه السلام لا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد
وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين وقيل لا اطلاق في صدرها بقرينة
اختصاص ذيلها بالسنين وفيه انهما فقرتان مستقلتان في موضوعين مختلفين والتقييد في احدهما لا يصلح

قرينة على تقييد الاخرى وسال ابي بكير عنه عليه السلام في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى
يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد والامر بالاخراج وان كان ظاهرا في الوجوب كما في بعض العبائر ونادرنا
في محكي الرياض الا ان الجمع بينهما وبين ما دل على عدم الزكوة في مال الغائب حتى يصل الى صاحبه كصحيحة
ابراهيم بن ابي محمود وغيرها قاض بالاستحباب لان النسبة بينهما تباين نعم على القول باعتبار مفهوم سنتين
او سنتين فنسبتها عموم وخصوص مطلقا لكن الالتزام بالتخصيص هنا خروج عما هو المجمع عليه من اعتبار
التمكن من التصرف في الوجوب لان المقتضي للسقوط في الاعوام موجود في عام واحد ايضا وكذا لا تجب في
القرض حتى يرجع الى صاحبه اي المقارض فقبل الرجوع اليه لا زكوة عليه مطلقا بلا خلاف فيقول المحقق هذا
اذا قلنا بعدم وجوبها في الدين في المسئلة الاتية واما على القول بها فمطلقا او مع امكان الاستيفاء فيقبل
ان الحكم هنا ايضا كذلك للاجماع ولانه لا يزكي المال مرتين فلا زكوة على المقارض بعد فرض وجوبها على
المقترض ولذا نقل عن بعض من قال بوجوبها في الدين بعدمها هنا وفيه نظر لان زكوة عين القرض هي
التي لا تجب على المقارض اجماعا لخروجه عن ملكه فلا يقتضي وجوبها عليه واما ما يستحقه في ذمة المقترض من عوضه
فهو داخل في المسئلة الخلافية ولا يجري فيه العلة المنصوصة في الاصل لعدم وجوبها على المقارض من عدم
تزكية المال في سنة مرتين ضرورة اضافتها بعين القرض فلا يجب زكوتها على المقارض قطعا
بل تجب على المقترض الذي ملكه ان بقي عنده حولا وان لم يتصرف فيه لان الشرط انما هو امكان التصرف لا نفسه
نعم لو قيل بان القرض لا يملك الا بالتصرف كما عن بعض في باب القرض سقطت عنه ايضا ولو تبرع المقارض
باداتها عن المقترض جاز وسقطت عنه لصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام في رجل
استقرض مالا فحال الحول عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي
ادى المستقرض ولو شرطها المقترض على المقارض في عقد القرض ففي صحة هذا الشرط وسقوطها عن
المقترض وعدمه وجوه واقوال فقيل ببطلان الشرط والقرض لكونه شرطا مخالفا للسنة فهو نظير شرط الولاء
للبايع في بيع العبد لكونه للمعتق ويترتب على بطلانه بطلان القرض ايضا بناء على فساد العقد بفساد
الشرط ولازم ذلك وجوبها على المقارض مع وجود الشرائط من امكان التصرف وغيره كما في الدروس والحواشي و

الموجز وشرحه وقيل ببطلان الشرط خاصة فالزكوة على المستقرض كما في التذكرة والمنتهى والتحرير والتلخيص و
الايضاح وظاهر البيان وقيل بصحتهما معا وسقوطها عن المقترض كما عن الشيخ ره في موضع من
النهاية وذكره المبسوط والقاضي وفي موضع من المختلف وجماعة من المتاخرين منهم الشهيد ره في المسالك لعموم
المؤمنون عند شروطهم وللصحيحة منصور المتقدمة وما ورد من جواز شرطها على المشتري ففي صحيحة عبد
الله بن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار
واشترط عليه زكوة هذا المال عشر سنين وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالي وفي صحيحة الحلبي
عنه عليه السلام انه باع ابي ارضا من سليمان بن عبد الملك بمال واشترط عليه في بيعه ان يزكي هذا المال من عنده
لست سنين ونحوه عن ابن بابويه مرسلا فاستدل بهما وان عمل بمضمونهما واجيب عن الاول بان هذا الشرط غير مشروع من
وجهين احدهما ان الزكوة عبادة يشترط فيها المباشرة فلا يجوز اشتراطها على غير من تجب عليه الزكوة
الثاني ان زكوة المال شرعا على مالكه فكيف يشترط على غيره وعن الثاني بانه وارد في البيع وابي عن
الاشتراط وعن الصحيحين بانهما مهجوران لا عامل بهما مضافا الى ما فيهما من الاستغراب لان الامام كيف يدفع
الثمن عنه عشر سنين او ست سنين حتى يتعلق عليه الزكوة مع ان الاشتراط في العقد اللازم غير القرض
الذي هو من العقود الجائزة الغير القابلة للاشتراط الا على وجه الجواز الخارج عن مقصود الشيخ وهنا له قلت و
الحق هو بطلان الاشتراط بمعنى اللزوم لان القرض عقد جائز لا يجب الوفاء بما يعتبر فيه من الشروط السابقة
فكيف عن محل النزاع لكنه لا يقتضي ببطلانه بمعنى لغويته بل هو شرط سايغ بعد فرض جواز التبرع به كما هو
متفق عليه على الظاهر ويحكى عن المناهل عدم الخلاف فيه لكنه ليس بلازم ويظهر الثمرة فيما لو شرطه في عقد لازم
كما هو مورد الصحيحين فيجب العمل به حينئذ فان وفى المشروط عليه به والا وجب الزكوة فان اراد الشيخ ومن وافقه
هذا المعنى فالحق معه وان اراد سقوطها عن المقترض بمجرد الشرط سواء وفى المقرض به ام لا فالحق مع القول
الثاني اعني فساد الاشتراط لان التبرع باداء زكوة مال الغير وان كان جايزا لكن اشتراطه في ضمن عقد
القرض او غيره لا يقتضي سقوطها عن المقترض وهذا كاشتراط نفقة الزوجة في النكاح على غير الزوج فكما لا تسقط
عنه بالاشتراط لم تسقط الزكوة ايضا هنا والظاهر بل المقطوع به ان مراد الشهيد ره ومن وافقه هو هذا

بل هو الذي صرح به الشيخ قدس سره فيما حكي عنه حيث قال لبعض فضلاء عصره الظاهر منه عدم توقف الصرف على اداء
المشروط عليه وان حنث بانه هل امر ادعي صادق الشرط المخالف للكتاب لان الشارع اوجب زكوة المال على
صاحبه فكيف يحمل دفعه بالاشتراط على الغير ومرادنا بالصحة هو الوجه الاول اعني جواز الالزام بالوفاء وصحته باداء زكوة
المال بالشرط والنذر ونحوهما وفائدته ليس الا ثبوت تكليف على المشروط عليه مع بقاء وجوبها على صاحب المال الحال او
لا تنافي بين وجوبها على المالك وجوازها للغير مع نفاذ الاحكام لانه نائل المكلفين الى وجوب العقد المشترك بين
فعل المالك وفعل غيره فايهما حصل حصل الامتثال وسقط التكليف ثم لو اشترط على الوجه الفاسد نفي فساد الشرط
ايضا وعدمه وجهان مبنيان على القول في العقد المشتمل على الشرط الفاسد لكن الوجه لما كان من العقود الجائزة لم
يؤثر فيه الاشتراط وهذا هو المدرك للقول الثاني ويمكن المناقشة فيه بان فساد العقد بفساد الشرط حكم عقلي لا يقبل
التخصيص وهو صحيح العقد الفاقد للشرط عن كونه عقدا رضيا صادرا من المالك فيكون حينئذ العدم كونه دافعا
فكيف يكون العقد الغير الواقع صحيحا مؤثرا للاثر وهذا لا يتفاوت فيه بين العقد الجائز واللازم وفيه ان بناء العرف على
ذلك فتم صحة ان الشرط في العرف لا يؤثر شيئا فهم ثم انه لولا ثبوت جواز التبرع بها بالنص والاجماع لاشكل الحكم
بصحته لان الزكوة متعلقة بالعين وليس مثل الدين حتى يقبل التبرع ودعوى ان صاحب المال لما كان مسلطا على الابدال
بالقيمة والمثل كان له التوكيل في ذلك وجواز التوكيل فرع صحة التبرع والاشتراط مدفوعة بان الذي يلزم من جواز
التوكيل سقوط المباشرة واندفاع شبهة انها من العبادات المعتبر فيها المباشرة واما جواز ادائها من مال المتبرع فليس
بلازم له بل هو مخالف للقاعدة لا يلتزم بها لولا النص ويظهر الثمرة في الخمس ونحوه فانه قابل للتوكيل ولا دليل على قبوله
التبرع والحاصل ان ههنا شبهتان مندفعتان ومتجهة فالاولى لا دافع لها سوى النص احديهما ان الزكوة واجبة على صاحب
المال فاشتراطها على غيره مخالف للكتاب وهذه مندفعة بالاجماع على قبولها النيابة والتوكيل كقضاء الميت لان
الواجب بعد عدم اعتبار المباشرة يكون من قبيل الدين الثابت في الذمة ومن حق الدين جواز التبرع باداءه
قطعا وثانيها ان العبادات من حقها المباشرة فاشتراطها على غير من تجب عليه شرط غير مشروع وهذه مندفعة
ايضا بجواز التوكيل فانه دليل على عدم اشتراط المباشرة فيها كما لا يخفى فالثالثة ان الزكوة متعلقة بالعين وثبت
جواز البدل من المثل او القيمة للمالك فعلى التقدير لا بد ان يكون من مال المالك بالمباشرة او بالتوكيل وهذا

المعين غيرنا بل التبرع كما لا يخفى فظهر ان تطبيق جواز اشتراطها على الفاعل او على المشتري او غيرهما بان يكون من مال
على القاعدة كما ادعوه دونه خرط القتاد اللهم الا ان يقال انه لا دليل على اعتبار كون الزكوة من مال صاحب
النصاب فلو ادى له اداؤها من غير ماله جاز ايضا فمقتضى القاعدة بعد جواز التوكيل التبرع والاشتراط وفيه تامل
لكن بعد ورود النص في التبرع يندفع الاشكال ههنا لانه يدل على التوسعة من هذه الجهة ايضا ولو قلنا بان مقتضى القاعدة
كونها من مال صاحب النصاب فالامر في زكوة المال بعد النص بالتبرع سهل وانما الاشكال في زكوة البدن والخمس و
الكفارات وساير الصدقات العبادية فان قلنا ان مقتضى القاعدة اعتبار كونها من مال من تجب عليه لم يجز
التبرع بها وان قلنا بعدم اعتباره دار جواز التبرع وعدمه مدار جواز التوكيل فان جاز جاز والا فلا ثم
ان الاطلاق صحيح منصوص فاما على جواز التبرع ولو لم باذن المقترض وبه صرح العلامة في محكي البيان وعن
التمهيد منه في البيان والدروس اعتبار الاذن في ذلك ولعله لتوقف سقوط الامر بالزكوة على الامتثال الموقوف على
المباشرة او التسبيب بحيث يعتقد الامر انه لم يحصل الامتثال وهذا هو الفرق بين الصدقات الواجبة وان كانت
دينا في الذمة وبين ساير الديون فان اداءه واجب توصلي يسقط بفعل الغير تبرعا واما الزكوة وساير
الصدقات فهي عبادات يتوقف الامتثال بها على احد الامرين ودعوى انها قبل القضاء بعد فوت جواز النيابة فيه
دين محض واما الزكوة فهي ليست كذلك ولذا لا تسقط بخروج الوقت في الفطرة نعم في الكفارات لا باس بذلك لكونها
دينا بعد سقوط المباشرة واما الزكوة فقيمته ونحو ذلك وكذا لا يجب في الدين ان لم يكن ناجزا من جانب صاحبه بلا
خلاف ولا اشكال لعدم التمكن عن الصرف فان كان ناجزا من جانب صاحبه قبل يجب الزكوة على مالكه والقابض
فيه قولان والسيد على ما حكي عنه بل في الخلاف الاجماع عليه وقيل لا كما حكي ابن جنيد وابن ادريس بل قيل انه
مشهور شهرة عظيمة وان عليه اجماع المتاخرين وظاهر المعتبر التوقف ولرواية قرب الاسناد مضافا الى الاصل
المستفيضة النافية للزكوة عن الدين خصوص صحيحة الحلبي وموثقة اسحق لما فيهما من ترك الاستفصال
في جواب السؤال الذي تعليل بابائه عن القبض للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان فيه تامل في علي
بن جعفر عن اخيه عليهما السلام فالمسئلة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال
عليه السلام لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول مؤيدا كل ذلك بما هو المستفاد من اعتبار المال الغائب واعتبار حلول الحول من عدم

عن البيت الثابت فيه جواز التبرع المقطع عن الولي ممنوعة والفرق هو ان القضاء ٣٣٣

والاول احوط والثاني اصح ٣٣

تعلقهما الا بالعين فلابد من نظير الهبة على القول بعدم تعلقها بما في الذمة الا بالاخرة الابراء واستدل للنخعي ومن تبعه
كصاحب الحدائق على ما عزى اليه بموثقة عبد العزيز قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الدين ازكيه
قال كل دين يدعه متعمدا وهو اذا اراد اخذها فعليه زكوته وان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وروايه
عمر بن يزيد عنه عليه السلام ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه
فليس عليه زكوة حتى يقبضه ورواية الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ينسى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع
في زكوته قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال واجيب عنها بالقصور عن معارضة الصحاح
المكثرة النافية للزكوة عن الدين المعتضدة بالاصل والشهرة العظيمة المطلقة واجماع عامة المتاخرين فتطرح
او تحمل على الاستحباب بعد تنزيل الدين لما مضى من السنين حسبما دلت عليه جملة من الاخبار في المال الغائب بعد حصوله كما
مر ويشهد له خبر عبد الحميد الوارد في الموجل على الملي الثقة قال سئلت ابا الحسن عليه السلام في رجل باع بيعا الى ثلث سنين
من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك في كل سنة تمر به او يزكيه اذا اخذه قال عليه السلام لا بل يزكيه اذا اخذه
فقلت له عليه السلام لكم يزكيه لكم يزكيه فقال لثلث سنين او على صورة امتناع صاحب الدين من قبضه مع بذل المديون
وتعيينه المال والتخلية بينه وبين صاحبه كما قيد بذلك جملة من الاصحاب فانه لا يبعد انتقال ما عينه اليه
والاخبار لم تعرض من حيث لو نزلنا على التعيين لان جملة من الحاكين قائلون في زكوة الدين بالتفصيل على ما عزاه
اليهم في محكي المختلف وجملة اخرى منهم ومنهم الكركي الى حجبها مطلقا كما يقتضيه اطلاق صحيح الكناني ودعيا
اجيب ايضا كما في المدارك عن العلامة في المختلف بان الاخبار النافية للزكوة عن التخصيص والتخصيص لان
بعضها كرواية الحلبي ورد في جواب السؤال عن حكم الدين فلو كان فيه تفصيل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
في المدارك وفيه الحل نظر واستدل في المدارك بادلة نفي زكوة القرض عن المقرض وفيه ما مر من ان الملحوظ
فيها نفيا واثباتا عين القرض لا ملكيته للمقترض فالاصح ان الحق فيه هو الاول وعليه فهل يتعلق بالنوعية
استحال النقدين المبسوط العدم على القول بها في النقدين واستشكل عليه في محكي كرة بانهم صرحوا في الحج بجواز توصيف
اللحم بكونه لحم راعية او معلوفة فيجوز ان يثبت في الذمة الراعية وعن المسالك انه انما يتجه اذا جعلنا
السوم امرا عدميا وهو عدم العلف كما هو الظاهر من كلامهم اما ان جعلناه امرا وجوديا وهو اكلها من مال

التوصيل عد

الله

الله المباح لم تأتيه يعقل كون ما في الذمة سائمة وفي المدارك مورد اعلى حده وفي العروة لان اذا جاز ثبوت
الحيوان في الذمة جاز ثبوت هذا النوع المخصوص منه وهو ما يأكل من المباح لكن المنساق من العابين التعيين
المتضمنين لثبوت الزكوة في الدين ان المراد به النقد فلا يجد فيه الحكم عليه لاصالة البراءة من الوجوب في غيره
انتهى قلت في الحل نظر لانه جواز اشتغال الذمة بالسائمة لا يكفي في الباب لان المعتبر في زكوة الانعام اتصافها
بالسوم في الحول وهذا الاتصاف لا يتصور فيما في الذمة سواء جعلنا السوم امرا وجوديا او عدميا ضرورة كون
السائمة ونحوها من صفات الحيوان الخارجي ومن عوارضه في الخارج فالمقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة كالعمى
والبصر لا مقابلة المتناقضين والكلي الذهني كما لا يتصف بالمعلوفة كذلك لا يتصف بالسائمة ولو كان السوم عدميا لانه
ليس عبارة عن مطلق العدم بل عما من شانه الوجود والذي يعتبر فيه عدم الوجود مع هذا اللحاظ يمتنع اتصاف
الكلي بما هو ضد الموجود وجودية كانت او عدمية نعم اذا اعتبر الكلي لا بشرط الوجود يمكن اتصافه بصفات الموجود
الذي عبارة عن الكلي الملحوظ فيه عدم الوجود ومع هذه الملاحظة كيف يتصف بعوارض الوجود الا ترى ان الانسان
الكلي الذهني ويقال له الكلي المنطقي كما لا يتصف بالبصر كذلك لا يتصف بالعمى فما في الذمة خارج عن مقسم المعلوفة
السائمة في باب الزكوة لكنه مشمول لقوله عليه السلام في حول من الابل سائمة فلا بد من النظر في حقيقة السوم وانه وجودي او عدمي على
الثاني فهل هو مثل العمى في مقابل البصر اي العدم الذي من شانه الوجود او مطلق العدم الذي هو العدم ثم بناء
المسئلة على ذلك لا على كونه وجوديا او عدميا فان كان الاول او الثاني كشف عن اعتبار الوجود الخارجي في زكوة
المقسم اي النصاب فالمستفاد من دليل اعتبار النصاب في النعم ومن دليل اشتراط السوم في النصاب هو شروط ثلثة
احدها الوجود الخارجي فيخرج بذلك الدين وثانيها النصاب فيخرج ما دونه وثالثها السوم فيخرج
المعلوفة خاصة دون غيرها ولو لم يكن سائمة ايضا بالمجاز ونحوه وان كان الثالث الحق وجوب
الزكوة فيها كالنقدين لان اعتبار النصاب ليس دليلا على اعتبار الوجود الخارجي في زكوة الانعام ودليل
اعتبار السوم ايضا لا يفيد سوى عدم العلف وهو هنا ثابت على تقدير كونه امرا عدميا محضا على ما هو الظاهر
من كلمات حاصل في الدين فلا مانع من تعلق الزكوة عليه هذا اذا كان السوم امرا عدميا كما هو الظاهر من
الاصحاب بناء على استفادتهم من اعتباره بنفي العلف وصفة العوامل ولو كان وجوديا كما يقتضيه الجمود على

ظاهر قوله في النهاية زكوة ضرورة عدم الريب في كونه صفة وجودية ولو كان في المقام ترديد فانما هو في اناطة الحكم
بها او بما هو لازم منه اي بحق العلف لكن القول بالزكوة لامكان ان يقال كما هو الظاهر ان اعتباره في الحيوان
سبحّ على الاذن في بلد المالك دون نبيه وهو انما يستفيد اذا كانت النعم محتاجة الى العلف او السوم فلو كانت مستغنية
عنهما لم يكن وجه لاعتباره في مقابل قوله عليه السلم في عين [illegible] فبعد البناء على كونه وجوديا ينبغي التأمل في انه يشترط
معلم او في حصول الحيوان [illegible] والاظهر هو الثاني فيما ذكره في المسالك نقل بكلا شقيه واما ما في المدارك من بناء
النقدين من الروايتين المتضمنين لوجوبها في التبر ناخير صاحبه نقيه ان محمولا الزكوة حكاية في وجوبها
ولا احتياج الى الروايتين حتى يحتاج عنهما بنادر ولذي لان مقتضاه ملازمة العموم ما عن التخصيص بما دل على عدمها
في الدين اللهم الا ان يفرق في دعوى الندرة بين النقد والانعام بابانة في الثاني دون الاول وهو تحكم واضح
وهو كون السوم من شرائط النصاب الخارجي خاصة لا مطلق النصاب حيثما اقتضاه حكمه باشتراط السوم من الزينة و
المراعات للملائه ولانه وجوبها في النصاب الثابت لاستغنائه عن الغذاء فلا وجه فيه لمراعاته حال المالك والنعم
الظاهر من الادلة كون اطلاقها نقا وكانه مراد المتعمد منه من كونه عدميا وصفا لا مانع وجب الممنوع ودعوى
كونه من شرائط النصاب بكلم فيكشف عن كون النصاب المعتبر في النعم خصوص النصاب الخارجي فيتجه ما في المبسوط من
السقوط ضعيفة جدا الا بمساعدة شيء من الآثار والاعتبار اذ الاعتبار كما عرفت انما هو سقوط هذا الشرط بما هو
غني عن الغذاء فظاهر دليل اعتبار السوم انه هو ما بقيه العلف في البين لسفاد هذه الدعوى فالاظهر ما
وجه في التذكرة من التسوية بين النعم والنقدين ثبوتا وسقوطا والله العالم والكافر يجب عليه الزكوة لكن لا يصح
ادائها فاذا تلفت لا يجب عليه ضمانها وان اسلم على المشهور بين الاصحاب في الثلثة وخالف في الاول شرذمة
من الاخباريين اولهم الكاشاني في محكي الوافي وكتاب الحجة وثانيهم الاسترابادي في محكي الفوائد المدنية و
ثالثهم المحدث البحراني في محكي الحدائق ثم تبعهم جماعة من المجتهدين من مهرة من اهل الدقة والنظر من
المشهورين كصاحب المدارك في شرحه وتلميذه السبزواري في ذخيرته ثم تمسكوا فيه بادلة منهم على عدم تكليف الكفار
بالفروع والمعروف بين الاصحاب اصولا وفقها خلافه بل عن ظاهر المنتهى نسبة الخلاف فيه الى بعض اهل
الخلاف وعن ظاهر الذخيرة انه دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك وجوه تمسك اليها في محكي

المنتهى

المنتهى احدها عموم جملة من آيات الاحكام كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى يا
ايها الناس اتقوا ربكم وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ويل للمطففين وقوله [illegible]
خزانة جهنم وقوله يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير وقوله والسارق والسارقة وقوله والزانية والزاني
وغير ذلك من الكتاب والسنة الجامعة للاحكام على وجه العموم لشامل الكفار كما في المدارك ومنها قوله
عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل منهم فيما عداها بعدم القول بالفصل والاجماع المركب وما اجيب عنه في الحدائق
بان الكافر جاهل بالاحكام وتكليف الجاهل تكليف بما لا يطاق وبان جملة من آيات القرآن وردت
في حق المؤمنين فيقيد بها عموم او اطلاق بعض خطابات مثل يا ايها الناس حملا للمطلق على المقيد والعام على
الخاص وبما ورد في الاخبار المستفيضة من توقف التكليف بالفروع على الشهادتين كصحيحة زرارة قال قلت لابي
جعفر عليه السلم اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس
اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد صلى الله عليه وآله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا
واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله
ورسوله ويعرف حقهما الخبر فانه صريح الدلالة على عدم وجوب معرفة الامام التي هي من اصول الدين الا بعد الايمان بالله
ورسوله فكيف بالفروع التي هي متلقاة كلا او جلا من الامام عليه السلم وما في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث
الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القرآن قد اشتبهت عليه حيث قال عليه السلم في جملة ما ذكره في جواب الزنديق
فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار
لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة ثم الزكوة ثم الحج الخبر وفي تفسير علي بن ابراهيم
عن الصادق عليه السلم في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة كافرون اترى ان الله عز وجل
طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به حيث يقول وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فقيل له جعلت فداك
فسره لي فقال ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الآخرين كافرون انما دعى الله العباد للايمان به فاذا آمنوا بالله
ورسوله افترض عليهم الفرض وعن الباقر عليه السلم في تفسير قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
كيف يأمر بطاعتهم ويرخص في منازعتهم انما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول وهذه

ما تقدم في الجداول وربما يظهر المتتبع باشالهما ما ظاهرها الاتحاد بل قد يضاف اليها ما دل على العفو لما ثبت من شرائط
صحة العبادات بالايمان والجواب اما عن الاولين فواضح لا يحتاج الى البيان لان تخصيص العموم بالنبوة بين الكافر
والمسلم في الفروع وتكليف الجاهل لو كان ممتنعا لجهله لزم ارتفاعه عن المسلم ايضا ودعوى انه بعد الاسلام
عالم بالاحكام اجمالا وهو كاف في صحة المواخذة عليه ولو كان جاهلا تفصيلا حين العمل مدفوعة بان الكافر
ايضا عالم بالاحكام المطلوبة اجمالا ومواخذته بالمخالفة ولو كان جاهلا حين العمل اللهم الا ان يفرق بينهما
العلمين بان علم المسلم اجمالا بالاحكام يقتضي فيها كمال وعلم الكافر ناقص وفيه ان هذا الاصل نادرا في
صحة للمواخذة عقلا لا لما ذكر ومدار التقصير بكل من العلمين كاف فيه كما لا يخفى فظهر رد الاول واما الثاني
فهو ايضا مرفوض لان شرط حمل العام على الخاص او المطلق على المقيد التنافي ولا منافاة بينهما في المقام كما لا يخفى
نعم لو كان للخطاب المتوجه الى المؤمنين خاصة مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ونظائره مفهوم
فاض بانتفاء حكمه عن الكافر كان مخصصا للعموم الخطابات الشاملة للكفار بنفسه كان واردا مورودها بضميمة الاجماع
المركب لو كان في غيره كالخطاب المذكور بالقياس الى الايات المستدل بها على العموم لكنه مبني على مفهوم الوصف والعز
الثابت عدم حضوره وما مع ثبوته ظهور نكتة في التخصيص كما في المقام فان وجه تخصيص الخطابات بالمؤمنين يمكن
ان يكون لشرفهم او لاستيلامهم على الانقياد كما قيل واما عن الثالث فما جاء في الفوائد فانه بعدم حجيتها بمخالفة
الكتاب والسنة وفتوى الاصحاب مثبته مالا يخفى مندرجة لا يعرف بالاجماع ولا بعدم المخالفة في الاخبار المعتبرة ويجوز تخصيص
الكتاب بالسنة وامرتي بعدم الدلالة لان معناها نفي الصلوة والزكوة والحج وغيرها على التصديق بالشهادتين
وهو لا ينافي وجوبها مطلقا كما لا ينافي وجوب الصلوة مطلقا على الجنب مع توقفها على الغسل الرافع للجنابة فالمحا
حاصله وتوضيحه ان المستفاد من الاخبار المذكورة ان الله تعالى يريد من عباده اولا الاسلام ثم يريد منهم الصوم
والصلوة مثلا فلو لم يكن الاسلام شرطا في صحتها كان هذا صريحا في عدم تكليفهم بالفروع في حال الكفر لكن
بعد ما ثبت كونه شرطا في صحتها لم يكن فيه دلالة على شيء لاحتمال ان يكون الترتيب المدلول عليه ملحوظا في
الواجب فلا دلالة فيه على عدم وجوبها حال الكفر حتى وانما يدل عليه لو كان ملحوظا في الوجوب وهذا لا يخفى ما افاده مع
الاطناب في البيان وفيه مضافا الى كون الاحتمال المذكور خلاف الظاهر منها ان محل البحث مطلق الفروع لا خصوص العبادات

فلو

فلو سلم عدم دلالة ما ورد في خصوص الصلوة وسائر العبادات فما بال ما دل على الترتيب مطلقا كالصحيح المذكور اصوب
ان يجاب بان الخبر الاول المذكور في خصوص الامامة وترتبها على الشهادتين عقلي لا يعقل خلافها لان وجوب
الاعتقاد بالرسول قبل الاعتقاد بالمرسل او الاعتقاد بالامام قبل الاعتقاد بالرسول ممتنع عقلا فلا غرو في توقف
وجوب المتاخر من الاعتقادين على وجوب المتقدم منهما واما الفروع فلا مانع من وجوب العمل بها في حال الكفر
غير العبادات فان الاولوية الموقوف عليها الاستدلال ثم يمكن دعوى تنقيح المناط في العبادات بناء على مسلم الجامع
العقل الثلاثة بالتفصيل الا انها كما ترى لا تنهض حجة في مسئلة فرعية فكيف في هذه المسئلة التي هي من المسائل
الكلامية ويأتي في اخر المسئلة ان القول بالتفصيل بينها وبين المعاملات والمحرمات والواجبات التوصلية في
المقام غير بعيد ومحصله الالتزام بعقاب الكفار على فعل المحرمات وترك الواجبات التوصلية مضافا الى عقاب
الكفر لا على ترك العبادات الموقوفة عقلا على الاسلام فان عقابها يدخل في عقاب ترك الاصول وكذا عقاب ترك
كل اصل متاخر في عقاب الاصل الذي هو متفرع عليه لانه لشدته وغلظته كما وكيفا كاف في عقاب ترك ما يتوقف عليهما
من الفروع وبالجملة ان معرفة الامام والعبادات مترتبان على الاسلام عقلا والروايات المذكورة انما تدل على
الترتيب في الجملة واما كونه في اصل التكليف فيكون الاسلام شرطا لوجوبهما او في صحة المكلف به فيكون واجبا من باب
المقدمة فغير معلوم فالاستدلال غير تام لا يقال حذرا احتجاج ظاهرها لترتيب في الوجوب كما لا يخفى وانكاره مكابرة وهو يكفي
يكفي في هذه المسئلة وان كان لها ربط بالكلام ايضا لما يتعلق بالفوائد العملية فاذا ثبت في العبادات ثبت
في غيرها بالاجماع المركب قطعا واحتمال التفصيل بينهما غير مستقيم لانا نقول انه ظهور في بادي النظر ولا اصل له
بل مقتضى التامل عدم دلالته على الترتيب دائما لا في التكليف ولا في المكلف به لانا نعلم انه لا ترتيب بين الزكوة
والصلوة ولا بينهما وبين الحج ونحوها الا في مقام الامر بالمعروف فان الاهم حقيق بالتقديم في هذا المقام من بحث
على الطاعة فلعله ثم في الخبر المذكور لا يصلح الا لذلك ولا يجوز الاخذ بظاهره من الترتيب في الطلب او في المطلوب
بالضرورة وهذا هو الجواب الحق في رد الاستدلال بالاخبار لا ما ذكروه فصار الحاصل ان الاحتمالات فيما يستفاد
منها من الترتيب اربعة الاول الترتيب في مقام الامر بالمعروف والبعث على الطاعة اذ لا مضايقة في مراعاته عند تقديم
الاهم فالاهم والثاني الترتيب الطبيعي المقصود بين معرفة الامام والعبادات وبين الاسلام فلا دلالة لها حينئذ على الترتيب

بناء على فساده

التكليف بالعلى وانما الاولى الطلب ولا في المطلوب والثالث الترتب في المطلوب على تقدير كونه عرضيا جعليا ثابتا
من جعل الجاعل لا طبيعيا ثابتا باقتضاء الاستحالة العقلية والرابع الترتب في الطلب والاستدلال انما يتم على الاخير
والاصل بمعزل عن ذلك ومنافيها خصوص ما ورد في حق الكفار من الايات الصريحة في تعذيبهم على الفروع
كقوله تعالى في سورة المدثر ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وقوله تعالى في حم
فصلت وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى بناء
على توجه الذم الى كل واحد منهما مستقلا ومع ذلك ففي دلالته نظر لان ترك الصلوة على كل تقدير محل للذم و
التوبيخ سواء كان التكليف بها منجزا عليهم او معلقا على ايمانهم اذ لو امر المولى عبده بدخول البلد من بعد
الدخول فيه بفعل وعصى العبد مولاه في الدخول فيه كان للمولى توبيخه بانه ما دخل البلد وما فعل ما امر وكذا
الاية السابقة اذ ليس فيها دلالة على ان الصلوة كانت واجبة عليهم بل على ان دخولهم في سقر كان مسببا عن
ترك الصلوة فيجوز ان يكون النجاة من النار التي هي موجبها بموجباتها موقوفة على الصلوة التي تنهى عن
الفحشاء والمنكر او كان متوجها بفعل المعاصي التي صدرت من عدم المؤمن بالصلوة والاية نعم الاية الاولى
ظاهرة في ترتب الويل على ترك الزكوة فتدل على وجوبها اذ لا ويل في ترك غير الواجب واجاب عنه في محكي
الحدائق بما ورد من الرواية المعتبرة للمشركين بالمخالفين لهم الحجة في ان الزكوة غير واجبة الا بعد الايمان و
رده في العوائد بان هذا التفسير من البواطن وهو لا ينافي العمل بالظاهر قلت ومما يؤيده بناء الاصحاب

تحقيق في الجمع بين الباطن والظاهر

في ايات الاحكام على الاستدلال بظواهرها بما ينافي ما ورد في تفاسيرها كما لا يخفى فالحق انه جزء واحد من شاهده
في هذه المسئلة التي ليست هي من الفروع غير ثابت وفيه ان التفسير المعتبر كيف لا يمنع عن التمسك
بالظاهر وعدم التفات الاصحاب الى التفاسير في مثل المقام غير ثابت وانما هو في بعض المقامات التي تخرج
عن مقام التفسير فهذا هو الذي يقال فيه انه الباطن ويجمع بينه وبين الظاهر واما في مثل المقام فلا محيص عن
العمل بالتفسير وهذا اصل مطرد في التفاسير الواصلة من خزان العلوم صلوات الله عليهم اجمعين فما كان
جاريا مجرى قرينة المجاز عمل به وكذا ما يجري مجرى قرينة المشترك ففي الاول لا يعمل بالظاهر وفي الثاني يتعين
الحمل على مدلول القرينة ان لم يمكن ارجاع التفسير في الموضعين الى عموم المجاز او عموم الاشتراك والا جمع بينه

وبين

وبين الظاهر باحد الوجهين وان لم يكن من باب القرينة الحجية المعتبرة للمراد بان جاز الجمع بينه وبين العمل بالظاهر في
المسئلة الفرعية لم يلتفت اليه ويعمل بالظاهر مثل تفسير العقود في الامر بوفائها بعهود الانبياء والائمة
عليهم السلام وحيث ان هذه المسئلة من المتشابهات ومعضلات المسائل الاصولية فلا علينا ان نخوض فيها بعض
الخوض فنقول ان ايات الاحكام كلا او جلا مفسرة في اخبار اهل البيت عليهم السلام بما لا ينافي الاستدلال بها في
المسائل الفقهية وكيف كان فلو عدم التفات الاصحاب الى ما يمكن ان يعتذر عن ذلك بان التعبد بان يقال
ظواهر القران حجة تعبدا من دون احراز معانيها بل مع البناء على اجمالها او خلاف ما يستفاد من ظواهرها
او يقال ان التفاسير معان تعبدية للقران او غير ذلك مما لا محصل له وما ذكره المحقق القمي ره ولعل الفاضل
النراقي ره وغيرهما من الافاضل في المقام من ان التفاسير بطون للقران ومدار العمل على ظواهره فيما لا ينفي
العليل ولا يروي الغليل وحل هذا الاشكال والحوالة على المجهول والذي يمكن ان يقال في دفع الاشكال
وحمل عليه ما ذكروه وجوه احدها ما عرفت من حمل الرواية قرينة على عموم المجاز او عموم الاشتراك وثانيها
الالتزام بتعدد المعاني في استعمالات متعددة متطاولة من اللوح الى القلم ومنه الى صدر جبرئيل الى صدر
سيد الانبياء ففي كل مرتبة اريد منها معنى لا انما مرادان في استعمال واحد بناء على عدم جوازه وثالثها
اجمال القران في الاستنباط والاستدلال بها على احكام الله تعالى تجاه في الصلوة وسائر العبادات منذ زمان ما المعرفة
معانيه بناء على عدم تواتر القراءات السبع او وقوع التحريف فيه مطلقا حتى في ايات الاحكام وكل ذلك مسبوق
بمقدمة مستدل عليها بالادلة القطعية وهي حجية ظواهره في الاحكام اذ بعد ثبوت هذه المقدمة اذا ورد تفسير
ينافي ظاهره نقول انه قرينة على عموم المجاز ولا نجعله قرينة على المجاز حتى يكون الظاهر ساقطا مما لا ان
ارادة الظاهر مقطوع عنها لا تجوز اسقاطها بها وبعد ذلك يتعين احد الوجهين من عموم المجاز او
الاشتراك بعد البناء على عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين فههنا مقدمات ثلث يتعين بعد مراعاتها
المصير الى احد الوجوه احدها ارادة الظاهر قطعا وهذه ثابتة بما دل على حجية ظواهر القران في الاحكام وثانيها
ارادة غير الظاهر وهذه تثبت بالرواية المعتبرة المفسرة وثالثها عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين و
استقلاله في العرف والعادة وهذه قد ثبت في باب المشترك لكن هذه المقدمة غير محتاج اليها اذ لا بالظاهر

كما لا يخفى وانما المحتاج اليه هو ما في الحقيقة الاولى اذ لولاها لحفظ الظاهر ولما لزم الاعتبار فان احتمل المقام الجمع بين النفير والظاهر بعموم مجاز او اشتراك نفيس ولخوها وان تعذر تعين احد الامرين وحينئذ وجه رابع وهو ان يمنع اعتبار التفاسير ولو كانت ماخوذة عن مدارك صحيحة لما فاطمون معتبرة ولا نعني اعتبار الظن في غير ما يترتب عليه العمل وهو حسن الوجوه الرجوع لكنه لا ينفع فيما اذا كان التفسير مقطوعا عليه سندا ودلالة ولو لا القرائن مع ان منع القاعدة العملية لا ينبغي محله كيف ولازم كونه المراد ح ما دل عليه الرواية عدم حجية ظاهر القرآن واي تاويل اعظم من هذا وللمانع ان يمنع العمل بالظاهر على كل حال وتامل كما ابين الاول اليه لا ينفع فيما لو ورد التفسير على عدم ارادة الظاهر او على ارادة الباطن خاصة ومع تسليم الامر فيما نحن فيه لان الرواية المعتبرة صريحة في عدم ارادة اعطاء الزكوة من الاية حال الكفر فكيف يعقل انه من الباطن الغير المنافي في اعتبار الظاهر وحجيته فلا محيص عن الجواب عنها بمنع الدلالة وان تلقوا بالقبول اذ ليس فيها شهادة على الترتيب في الطلب فضلا عن الدلالة الا ترى انه لو قيل ان الجنب لا يراد منه الصلوة حال الجنابة لم يستفد منه كون الغسل مقدمة وجوبية للصلوة فكذا الاقرار بالشهادتين والامامة فانه غاية ما يستفاد من الرواية المعتبرة عدم مطلوبية العبادة من الكفر وهو اعم من اشتراط وجوبها بالاقرار فيبقى ظاهر الاية الدال على تعذيبهم بترك الزكوة بحالها لكن في الاية اشكال اخر وهو انها مكية لانها في حم فصلت وامر الزكوة كلها مدنية وقد ورد ان النبي صلى الله عليه واله قام بمكة بعد البعثة عشر سنين ولم يبث احد في تلك المدة مذاق للقادرين وعمل عمرو بن عون احد ايات في سورة بني اسرائيل اولها وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه الا ودخلت الجنة ويؤيده ما عن ابي عباس من تفسير الزكوة في هذه الاية بالطهارة عن الشرك كما لا يخفى هذا [واعلم] انه ورد في تفسير الاية الاولى وهي قوله تعالى لم نك من المصلين ثلثة معان احدها ما عن الصادق عليه السلم حيث فسره بالتابعين للائمة عليهم السلم قال اعني لم نك من اتباع الائمة عليهم السلم الذين قال الله تعالى فيهم والسابقون السابقون اولئك المقربون الا ترى ان الناس يسمون الذي يلي السابق في الحلبة مصليا فذلك الذي عنى حيث قال لم نك من المصلين وثانيها ما عن نهج البلاغة قال عليه السلم تعاهدوا امر الصلوة وحافظوا عليها واستكثروا منها وتقربوا بها فانها كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الا تسمعون الى جواب اهل النار حين سئلوا ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وثالثها ما عن الكاظم عليه السلم

حلبة ميدان الرهان وخيل الحلبة وتاليه مصليا في الحلبة

تم

فالمعنى انا لم نتولى وصي محمد صلى الله عليه واله والاوصياء من بعده ولم نصل عليهم وهذا قريب من الاول ويمكن تطبيق هذه التفاسير على الوجوه التي بينا ما في معنى البطون ونقل صاحب الحدائق بالحديث الاول في رد الاية ثم قال انه يصير قرينة على المراد بالصلوة في الايتين الاخيرتين ايضا وهذا ايضا من تحقيقاته التي هي خارجة عن القواعد لان ارادة خلاف الظاهر من اللفظ في استعمال بقرينة كيف يوجب حمله عليه في سائر الاستعمالات وثانيها ان الكافر متمكن من الفروع بالاتيان اولا فلا مانع من تعلق التكاليف بها كذا استدل له في المنتهى وانت خبير بان مجرد عدم المانع لا يصلح دليلا على المدعى قبل بيان المقتضي فان استدل على وجود المقتضي بعمومات الكتاب والسنة خرج هذا الدليل عن المقابلة معها فلا يكون دليلا اخر مغايرا لها فالاولى سوق الدليل على تكليف الكافر بان المقتضي له موجود وهو عموم ادلة جملة من التكاليف وجملة من الايات والمانع مفقود نظرا الى امكان التكليف في حقه بالاتيان فيكون الادلة الثلثة هذا الدليل المركب المذكور وكيف كان فاجاب عنه صاحب الحدائق بان من العقل والنقل قال ان تكليفه تكليف بما لا يطاق والاصل الى ما لا يطاق تعذر فلابد من الخروج عما يقتضيه من ظواهر الكتاب والسنة مضافا الى ما ورد بيانه من التفاسير المنافية لما ادعوه قلت قد عرفت ضعف هذا الجواب بحقيقته ونقليه اما الدليل فقد ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان سوى العبادات فلا معنى لقوله ان الكافر متمكن من الفروع بالايمان ومن هنا لم يبعد دعوى اجماع العامة والخاصة على تكليفهم بالمحرمات والمعاملات وسياسات والواجبات التوصلية وان خلاف بعض العامة المحكي عن المنتهى انما هو في خصوص العبادات لا فيما هي التي يتوقف الشرائط الايلاء فخلاف صاحب الحدائق وبعض المحققين ساقط في محل الانظار لا ينبغي الالتفات اليه ولو الحكم بما يقول لولا الاصحاب والجمهور غيرنا لعد من افاضل الاصحاب ليس حينئذ خلاف في تكليف الكافر بالفروع مطلقا ولقد نحن الاشكال والجواب في خصوص العبادات مع الكلام فيها ايضا في موضعين قبل انقضاء الوقت وبعده ومرجع دعوى التكليف الكل عبادة لسقط عنهم عند الاسلام مع اشتراط صحتها به حالة الكفر كما في الحج البرهان العقلي القاضي باستحالة التكليف في حقه وهو امتناع الاتيان الذي يكون يتوقف مقدماته سببا للعدم كما ياتي توضيحه ومثله كل حكم يسقط بالاسلام لحديث الجب وان لم يكن من العبادات واما اعداه لا اشكال فيه بلا خلاف نعم فيه كلام شبهة حري علمية لا عملية وهي ان تكليف الكافر هل هو تكليف امتحاني كما ياتي بطهر من تقرر كلام

المحقق القمي قدس سره لا ينظر الى علم العالم بعواقب الامور بكفرهم وعدم امتثالهم المانع من حقيقة التكليف
به ما كان الداعي اليه حصول المطلوب او تكليفهم تكليف حقيقي حقيقي والمحقق فيه انه ليس من باب الامتحان
المقصود منه استكشاف حال المكلف في الاطاعة والعصيان بل هو من باب التسجيل القاطع لعذر المكلف في
واستحقاق العقوبة فالغرض من تكليفهم تحقق موضوع العدل اذ لولاه لكان تعذيبهم ظلما ممتنعا من العدل
الحكيم كما ان مؤاخذة المسلم على المعاصي دون الكافر ايضا بعيد عن ساحة قدس القدوس المنزه عن جميع النقايص
والقبايح نقيضه الحكمة والعدل تكليفهم لينقطع بذلك عذرهم بينه واليه ينظر استدلال غير واحد على تكليفهم
بانه لولاه لزم ان يكون حال الكافرين احدهما فعل جميع القبايح العقلية والشرعية والاخرى كما عند الله
سواء والعقل مستقل بقبحه واستحالته وامتناعه في حقه سبحانه وتعالى فلابد من التكليف والتسجيل حتى يختلف
حال العاصي وغيره مسلمين او كافرين او مختلفين وهذا تكليف حقيقي بمعنى وامتحاني بمعنى وتمام الكلام
فيه موكول الى محله والتحقيق ان هذه المسألة لها جهتين باعتبار احدهما هي من المسائل الكلامية لا ينهض
ظواهر الادلة فيها فصلا للنزاع وهي ما يرجع الى الاخرة من التعذيب وسوء الحال مضافا الى ما يترتب على
الكفر والالحاد والنفاق فايكاله الى اهله والعلم اليه لازم ولا ينبغي التوقف بالثبوت ولا بالسقوط لانسداد
باب العلم به وعدم دعوى حجية الادلة الظنية فيها ولو كانت ظواهر الكتاب او السنة المتواترة وبالجملة
الاخرى كما تناسب مقاصد الفقهاء وهي بقاء اثارها الوضعية بعد الاسلام لو كان على كفره من
الواضح بملاحظة ما ذكرنا كفاية ما مر من الادلة في الاثبات وعدم صلاحية ما يعارضها للمقاومة لو كان
المفروض شيء من المسائل الفقهية غير هذه المسألة فالقول فيها بالعدم غير وجيه واضح ومثل الخراج والمعاملات
العبادات قبل القضاء الوقت ففائدة التكليف هنا ما يرجع الى ما يلحقهم في الاخرة من العقاب وسوء الحال
الكال لو ماتوا كافرين وما يرجع الى ما يلحقهم من الاثار الوضعية نحو الجهة الاولى لا دليل قاطع عليها
ثبوتا ولا سلبا ولا اعتداد بالظن خصوصا النوعي ومن الجهة الثانية لا ينبغي ثبوت التكليف في حقهم
للادلة المثبتة الباهرة فالحرج الان تنبيه امتناع التكليف هنا من جهة الجهل المشترك بينه وبين المسلم كما انه
سبقت الى بعض الاذهان بادر العلامة قدس سره الى دفعها فقال ان الكافر يتمكن بالوضوء بالايمان وهذا

ما ينطق عليه الدليل الثالث المذكور في المنتهى بعون ما سبق وما يأتي وخلاصة السؤال والجواب هو ان عبادة
الكافر في حال الكفر غير صحيح وبعد الاسلام ليست عبادته عبادة كما نخرج عن محل النزاع فمحل البحث هو
ما يفعله في حال الكفر بعد فرض توقف صحته على الاسلام كما يأتي غير صحيح فلا يكون مأمورا به وما يفعله بعد
الاسلام صحيح معذور لكنه خارج عن المتنازع فيه هذه خلاصة الشبهة واما الجواب فهو ان الغرض من ثبوت
التكليف في حقه ترتب الاحكام الوضعية بعد الاسلام والتكليف ان اخذ بشرط الكفر كان مستحيلا وان
لوحظ لا بشرط كان مقدورا لانه في حال كفره قادر على الايمان فقادر على العبادة الصحيحة الا بالايمان
اولا وهذه القدرة كافية في توجه التكليف اليه وان كان ثمرته تظهر بعد الاسلام والحاصل انه في حال
الكفر مكلف بالصلوة بعد الايمان ويترتب عليه من الاثار الوضعية لو كان هناك اثر وضعي سواء مات
على كفره او اسلم وليس تكليفه بها مشروطا بالاسلام كما هو مقتضى مقالة المنكر وتوقف صحتها على كون الاسلام
شرطا للوجوب بها او شرطا للوجود بها كما لا يخفى ولا مانع من ثبوت هذا التكليف في حقه كما اشار اليه في محكى
المنتهى واما التكليف بها بعد خروج الوقت اعني القضاء فلو لم يكن الاسلام مسقطا له فكذلك حرفا بحرف
واما بناء على سقوطه به فهو محال لانه تكليف بالمحال الذاتي ودعوى انه من باب الامتناع بالاختيار فلا
ينافي الاختيار نظرا الى انه كان قادرا على امتثال الامر بالقضاء ايضا كالاداء وبالايمان قبل انقضاء الوقت
كما صدرت من جماعة غفلة واضحة لان سبب القضاء وهو انقضاء الوقت بعد غير موجود فقبل الانقضاء سبب
التكليف غير موجود والتكليف بلا سبب قبل وجود سبب التكليف مستحيل جدا وبعد انقضائه فالامتثال
غير مقدور فلم يجئ على الكافر آن ما قابل للتكليف فيه حتى يقال انه صار سببا لامتناع التكليف المنجز عليه بخلاف
الاداء فان سبب التكليف فيه موجود ومقتضي وجوده تعلق التكليف عليه لقدرته على ازالة المانع فهو
ما اشتغل بالمانع حينئذ او اخر في الممتنع بالاختيار وسر التكليف بالقضاء التكليف بالزكوة لاهله
حال الكفر غير صحيح على ما ذكروه وبعد الاسلام ساقطة فلم يجئ على الكافر آن في الدهر يكون قابلا للتكليف
بها فكيف يعقل ان يكون مكلفا بها وهذا مراد صاحب المدارك فيه من الاشكال في تكليف الكافر بالزكوة حال
حيث غفلوا عن وجه الاشكال اجابوا عنه بان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كيف وهذا الاشكال يأتي في عقاب

الجاهل المقصر بترك الواجبات والعبادات الموقتة او المشروطة فانه حين الالتفات الى التكاليف اجمالا اما بل للتعلق
التكليف عليه مع جهله اذا لم يكن موقتا او مشروطا واما فيهما فلا اجماع وقت الاداء بين المقامين فرقا لان
امتناع التكليف في حق الجاهل امتناع عرضي ناش عن الجهل واما امتناع تكليف الغافل بما يفوت بعد الالتفات لا يصح
منه في حال الالتفات ايضا امتناع ذاتي كالجمع بين النقيضين الذي لا يقول الاشعري بجوازه ايضا لان التكليف
بما يتوقف وجوده على ما يوجب عدمه تكليف بالمتناقضين بل اوضح استحالة كما لا يخفى على المتدبر لتحقيق
في هذا المقام ما هو التحقيق في عقاب المقصرين من الجاهلين بترك العبادات الموقتة والواجبات المشروطة التي
هو غافل عنها بالمرة بعد دخول الوقت ودخول الشرط وهو ارجاع العقاب الى تفويت التكليف وترك القدرة
التهيؤ له فان التهيؤ للتكليف في المستقبل قد يكون واجبا بالوجوب الاعتبار ولا اثار قد يكون تفويت
التي هي من مقدمات وجوب الفعل في المستقبل حراما ومن هذا الباب الحكم بحرمة اراقة الماء قبل الوقت
لمن يعلم بعدمه بعده ومنه ايضا ما ورد من حرمة استيطان دار الكفر معللا بالآية الذين يأتي ومنه ايضا
وجوب الغسل قبل الفجر في شهر رمضان وهذا وان لم يكن ايجابا بالمقدمة حيث يكون قاعدة كلية في جميع
الواجبات الموقتة او المشروطة لكنه ليس بسلب كلي ايضا بل ما يجوز له ترخيص تفويت القدرة على التكليف الموقتة
او المشروط قبل الوقت او الشرط مطلقا بل يختلف باختلاف التكاليف فقد يكون التكليف مما لا يجوز تفويته
قبل وقته اما بدلالة العقل كما لو امر المولى عبده طومارا مطويا وقال له اذا دخلت في بلد كذا او في وقت كذا
فاعمل بما فيه فانه لو مزقه العبد قبل الدخول فيه ثم دخله عوقب على ترك ما في الطومار من التكاليف بحكم العقل
العقلاء وما هذا الا لكون المقام مما يحكم فيه العقل بوجوب التهيؤ للامتثال قبل تحقق شرط الوجوب
وحرمة تفويته التكليف على نفسه اذ لولاه لكان عقابه قبيحا لعدم المقتضي نظرا الى عدم تنجز التكليف عليه انا ما
لا قبل الدخول في البلد لانتفاء شرطه ولا بعده لعدم قدرته بسبب الجهل الناشي عن تمزيق الطومار ودعوى ان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا تجري هنا كما عرفت لانهما اذا تنجز التكليف اولا ثم صار ممتنعا
بالاختيار واما اذا لم يتنجز اصلا فلا يصح المقام من هذا الباب لو فرضنا وجوب التهيؤ وحرمة التفويت فيصح
ان يقال انه يعاقب على عقابين تركه بعد توجه الخطاب اليه لانه وان لم يتنجز عليه الخطاب حين التقصير في الامتثال الخطاب.

التهيؤ لكي تنجز هذا الخطاب التهيئي وعصيانه كاف في صحة عقابه بترك الخطاب الذي هو المقصود بخطاب التهيؤ
فهو مما يقال في حقه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واما بدون وجوب التهيؤ فلا واما بدلالة الشرع
كالغسل في ليلة رمضان قبل الفجر فان اشتراط المكلف به بشرط لا يسع وقته دليل قطعي على وجوب ذلك الشرط
قبل الوقت تحصيلا للتهيؤ وهذا هو التحقيق في وجه تقديم الغسل على الفجر مع كون الصوم واجبا موقتا
دون الالتزام بالواجب المعلق ودون العلم بالواجب الموقت مع ان الاخير غير ضائر لما نحن بصدده من اثبات وجوب
التهيؤ في بعض الواجبات قبل حضور وقته سمينه المشروطات بالمعلق حسبما هو مفصل شرحه في مقامه ومنه
ايضا حرمة الاستيطان في دار الكفر المنافية بالاختيار وكذا حرمة اراقة الماء قبل الوقت لو قلنا به وكل من تعيين ما لا
ينبغي فيه الاشكال ولا يقبل الارتياب بل الظاهر الاتفاق عليه في الجملة ومن هنا ثبت الاداء في وجوب تعلم
المسائل فان المشهور ان وجوبه عقلي وانه مما يحكم فيه العقل بوجوبه للتهيؤ نظير حرمة تمزيق الطومار فاذا قصر
المكلف في تعلم المسائل استحق العقاب بترك الواجبات والمحرمات الشرعية سواء كانت مشروطة او موقتة
او مطلقة من الجهتين فعقاب الجاهل المقصر عندهم عقلي محض وان ادى السؤال وتحصيل العلم عندهم ما
ادام اداء شاهد فيه وذهب المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك الى رجوع اخر الى انه شرعي وانه لولا ادله
اداء السؤال كتابا وسنة وخصوصا قوله تعالى الذي ورد في حق المستضعفين المخبر بالمقصرين الجهال
فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها الآية كان الجاهل
المقصر معذورا حتى في الاجزاء وشروط العبادات وترك الحج والزكوة واما اهمال الواجبات المشروطة
جمودا على القاعدة التي قررناها على عدم معقولية عقاب من فوت على نفسه التكليف قبل حضور وقته او شرطه
وتحقيق المرام في المقام انه لا شبهة في ان تفويت التكليف قبل حضور شرطه جائز عقلا وشرعا في الجملة فان
لمن فوت على نفسه القدرة على الحج قبل الاستطاعة ولو علم بحصولها بعد حين فانه لم يعمل اثما بالاتفاق
انما الكلام في امكان خلافه عقلا في بعض الموارد ووقوعه شرعا كذلك وهذا ايضا مما يمكن دعوى
الاتفاق عليه لو سلك المتكلم مسلك الانصاف بالمراجعة الى الوجدان في بعض المقامات مثل مسألة
الطومار والبرهان الشرعي والعقلي في بعض اخر كمسألة غسل شهر رمضان ومسألة عقاب الجاهل المقصر فاذا

جاز ذلك ان يقع كما قال صاحب المدارك قدس سره على انه تكليف الكفار بالزكوة وقضاء العبادات وما يثبت فيه حبّ الاسلام
مع اشتراطه من ساير الفروع كالكفارة ونحوها لو قلنا فيها بالسقوط بعد الاسلام وتوضيح الاندفاع ان يقال
انه يجب على الكافر القضاء وبالاستعداد للفروع مضافا الى انفسها بالاسلام الذي هو شرط في صحتها فاذا صح
هذا التكليف نفع اليه لزم العقاب بترك الفروع لكن لم يجب عليه وجوبها اصلا لانه كان قادرا ان يجعل نفسه
قابلا لتعلق تلك التكاليف بالاسلام حين سمع دعوة النبي صلى الله عليه وآله وكان مكلفا بتحصيل القابلية
بتكليف مستقل نفسي ولو كان للتهيؤ والتوسل الى غيره فاذا لم يسلم فقد فوت تلك التكاليف على نفسه والتحق
بذلك بالمخالفة العاصي اذ لا فرق بينهما في عدم الامتثال الا في السبب فان عدم امتثال الكافر مسبب عن تفويت
التكليف وعدم امتثال العاصي مسبب عن تفويت المكلف به هذه فتوى ما صدر من اعالي المحققين في المقام وفي
النفس منه شيء لان اثبات هذا التكليف التهيئي دونه خرط القتاد اذ العقل غير مستقل به كما لا يخفى وان استقل في بعض
المقامات الا ان كون المقام وهو وجوب الاسلام على الكافر من وجوبين لنفسه ولغيره منه في موضع المنع الواضح
والشرع ايضا بعد ما عرفت من تعارض الظواهر بعضها مع بعض غير واضح الدلالة ولو سلم رجحان ما دل على الثبوت
على ما دل على السقوط فغايته الظن الذي لا يفيد في مسألة العقاب علما ولا عملا نعم لو فرض في موارد يجب ثمرة
عملية كما في العبادات المنوية بالمال بناء على عدم ارتفاع الضمان فيها بالاسلام جاز التعويل عليه ولو بعد الاعتضاد
والتأييد بالشهرة العظيمة ومع ذلك قد يقال ايضا انه لا تكليف على الكافر لان حرمة التفويت بعد ثبوتها شرعا
او عقلا انما توجب القول بالتكليف التهيئي بنفسها للمؤاخذة والعقاب لا بالتكاليف الواقعية ولذا
لا يقول الاردبيلي قدس سره ومن وافقه بتكليف الجاهل المقصر بالواقع بل بالتعلم حيث ان الالتزام
به مما ادعي مخالفته الاجماع على استحقاق الجاهل المقصر للعقاب بارجاعه الى ترك التعلم لا الى ترك الواجبات
فالواجبات غير متعلقة بالجهال عندهم لقبح تكليف الجاهل قصورا ووجب عليهم التعلم من باب المقدمة بخطاب
مستقل نفسي ام لا وموضوع العموم من تكليف الكافر في باب الزكوة وغيره ثبوت اصل التكليف لا ثبوت
عقابه بترك القضاء فتدبر اذ المقام يحتاج الى مزيد دقة هذا تمام البحث في المسألة وقد ذكر لها وجوه اخر
طوينا الكلام عنها مخافة الاطناب بلا فائدة واما المسألة الثانية وهي عدم صحة الزكوة من الكافر فالدليل

عليها

عليها امران احدهما انها مشروطة بالقربة وهي ممتنعة من الكافر وما يلزم امكانها في حق المعترفين بالصانع
في الدليل اضعف من المدعى تقتضيه ان المعذور في حقه قصد القربة لا نفسها شرط الزكوة وغيرها من العبادات
بالمعنى الاخص هو نفس القربة بان يكون العمل فيها لا للتقرب كما يقصدها كما في بعض العبادات بالمعنى الاعم
كالوقف والعتق بناء على صحتهما من الكافر لعدم مساعدة دليل كونهما من العبادة على ازيد من ذلك او يظهر
من دليلهما وهو قوله عليه السلام لا عتق الا ما اريد به وجه الله ولا صدقة الا ما اريد به وجه الله في كفاية قصد القربة
كما حققناه في محله ودفاعا للمشهور والكافر غير قابل للتقرب بكونه لان الاسلام اول درجات القرب من الله عز وجل
الاسلام فمن هو بمعزل عنه ينادى من مكان بعيد لا يعقل ان يكون له من القرب نصيب وحيث خفي حقيقة
الحال على غير واحد فلنتوقف في هذا الدليل الذي تمسك به غير واحد من الاعيان منهم المحقق قدس سره في محكي المعتبر
ثانيهما ظواهر بعض الآيات كقوله تعالى وما منعهم ان يقبل نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله بما مثل به في
كنز العرفان على عدم صحة زكوة الكافر بعد الاستدلال عليها بعدم الاخلاص الراجع الى الدليل الاول ويدل عليه
ايضا الاجماع الظاهر من المراجعة الى فتاوى الاصحاب لان كل من قال بتكليف الكافر بالزكوة وساير الفروع قال
بعدم صحتها منه واشتراطها بالاسلام بل يدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الواردة في عبادة المخالفين من عدم قبول
اعمالهم لفقدانهم لشرط الولاية التي هي اول ما يسئل الله عنه يوم القيمة بعد الاسلام بالفحوى والاولوية القطعية
فانه اذا كان الايمان شرطا لصحة العبادة كان الاسلام كذلك بطريق اولى لان كل كافر فاقد لشرط الولاية
مع شيء زائد وقد يستدل على ذلك في ما عمل المخالفين باشتراط الاسلام عكس الاستدلال الاول فانه اذا فسد عبادة
الكفار فسد عبادة المخالفين بطريق اولى كما في كنز العرفان نظرا الى ان الاسلام يجب ما قبله والايمان
المخالفين لا يجب ما عليهم من الحقوق المتعلقة بترك الفروع والعبادات التي تركوها تقصيرا او فعلوها فاسدة
المقام والاولويتان متعاكستان في كل منهما نظر اما الاولى فلان الولاية شرط لقبول اعمال المخالفين لا
لصحتها كما هو المدعى في المقام وفي الكفار لا عدم قبولها بعد الصحة والفرق بين القبول والصحة
واضح لان عبادة المخالف صحيحة ولذا لا يجب عليهم القضاء بعد الاستبصار مع انها غير مقبولة لفقدان الولاية
واما الثانية فلان منشأ الاولوية ان كان هو جب الاسلام لما قبله دون الايمان كما استند اليه ففيه ان الجب مختص

ان يكون لعدم تكليف الكافر بالفروع فان الخبر عن ذلك بالجب غير بعيد وعليه لا وجه لجب الايمان
ولا مقايسة بينه وبين الاسلام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون لشرافة الاسلام وعليه الاولوية ايضا كما لا
يخفى نعم يمكن ح دعوى تنقيح المناط كما يمكن منعها ويحتمل ان يكون لغيره فيدفع الاولوية او تنقيح
المناط ثم اقول يمكن المناقشة في جميع ادلة هٰهنا لصحة الزكوة وغيرها من العبادات بالاسلام
اما الاول فلان صحة العبادة تتوقف على اتيان العمل جامعا للشرايط مقرونا بقصد القربة فاذا
حصل لزمها الصحة عقلا لانها اما عبارة عن موافقة الامر او اسقاط القضاء والاعادة وهما امران
عقليان للعمل المقرون بالقربة وساير الشرايط فاذا امكن للكافر قصد القربة وطابق عمله للواقع
شرطا وجزءا لزم الحكم بالصحة كما لو دفع الزكوة قاصدا للقربة فلا بد في اثبات شرطية الاسلام من
الدليل الشرعي والا فمجرد كونه لا يقضي بالوفا ويدفعه ان العمل قد يكون مع كونه على صفة الصحة غير مقبول
عند الله باعتبار امر خارجي كالكفر وهذا المعنى قد ثبت في الكفر بنصوص القرآن على حرمان الكافر من
الجنة وحبط عمله الصالح اذ لو كان مقبولا عند الله لاستحق به الثواب عقلا والثواب في الاخرة منحصر في
الجنة واليه يميل صاحب المدارك منه في شرطية الاسلام لصحة الزكوة وغيرها لا يقال اذا كان المأتي به
موافقا للمأمور به فلا يعقل ح عدم القبول وهل هو الا عدم كون الامر للاجزاء التي اتفقوا على فساده عقلا
فما بعد الموافقة الا الصحة لانا نقول ان عدم القبول باعتبار الحبط والاحباط على ما نطق به النبي صلى الله
عليه واله اياكم ان ترسلوا نارا وانها نارا في معنى قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ودل عليه قوله تعالى ولا
تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وغير ذلك من ان حبط الاعمال لا ينافي الصحة التي هي محل الفقهاء لانها
فانها عبارة عن حصول الامتثال وسقوط الاعادة وهذا ليس ملازما للقبول اذ يمكن ان يكون العمل
صحيحا وكان له مانع عن القبول نعم يلزمه ان لا يكون مطلوبا ومحبوبا لكن فرق بين عدم الطلب وعدم
الامر لفقدان العمل وكونه عاريا عن المصلحة وبين عدمه باعتبار المزاحم والمعارض نظير ذلك العبادة في مسئلة
الضد واجتماع الامر والنهي فالبطلان بمعنى عدم كون العمل محبوبا لله تعالى بعيد اذ من العامل على قسمين
احدهما ما كان مستندا الى وجود المزاحم في المصلحة الباعثة على الامر والاول هو المعنى المبحوث عنه في

العبادات

العبادات وغيرها من الواجبات في الفقه والثاني هو المعنى المتعلق به غرض اهل الكلام فالاول مسئلة
فقهية والثاني مسئلة كلامية ومن هذا الباب عمل المخالف فانه صحيح بالمعنى الاول فاسد بالمعنى الثاني وهكذا
نقول في عمل الكافر لو لم يثبت من الشرع كون الاسلام من الشروط كالطهارة ونحوها اذ يكفي في فساده بالمعنى
الثاني كون الكفر مانعا عن قبول عمله وهذا توضيح لما ذكرنا ان الكافر مقر بجميع مراتب القرب فلا يعقل كون عمله
مقربا حتى يكون صحيحا والحاصل ان الصحة المبحوث عنها هنا ان كانت في مقابل الفساد بالمعنى الاول فالمانع منها
في حق الكافر عقلا فلا بد فيه من اثبات كون الاسلام شرطا شرعيا وان كانت في مقابل الفساد بالمعنى الثاني فكفره مانع
منها غير الاحتياج الى الاجماع وغيره من التوقيف الشرعي ومما ذكرنا ظهر ان عتق الكافر ووقفه ايضا لا يتصفان
بالصحة بالمعنى الثاني ولو قصد القربة لما فيه من الكفر المانع عن القبول انما يتصفان بها بالمعنى الاول للاصل الدالة
على كفاية قصد القربة فاذا اعتق او وقف انعتق العبد ودخل الوقف في ملك الموقوف عليه وان لم يكن مقبولا
مثابا عليه وهذا الوجه في وقف الكافر مستند الى الشهيد الثاني وقيل فيهما وجوه اخر منها ان العتق والوقف
باعتبار تضمنهما على جهة التي تطلع الشارع النزاع جهة كونهما عبادة في خصوص ما يصدر من الكافر تغليبا
لجانب العتق وجانب الموقوف عليه ومحصله اشتراط القربة فيهما اذا صدرا من المسلم دون الكافر نظرا الى الدليل
الدال عليه فان الحكم يتبع الدليل فما دل على صحتهما من الكافر فلك ان تقول في شرطها انما هو قصد القربة دونها
كما عن الشهيد الثاني منه ولك ان تقول ان عتق الكافر ووقفه خرجا بعموم ما دل على اعتبار القربة اذ لا مانع منه بعد
مساعدة الدليل ولا فرق بين الوجهين لاثبات الصحة نعم لا يبعد بعض الثمرات بينهما في مسائل الوقف كعتق العبد
الكافر والوقف للكنيسة وما شابههما ومنها ان ملك الكافر ملك صوري اقره الشارع لحفظ
النظام فاذا اعتق او وقف زال الملك الصوري وعاد الى الاصل من عدم الملك الواقعي ومنها انه من باب الالزام
عليها الزموا به انفسهم وغير ذلك مما قيل او يمكن ان يقال بعد الدليل واما الثاني فهي الادلة الشرعية على اعتبار الاسلام
فلانه غاية ما يستفاد من الاية المذكورة ونحوها مثل قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وكذا من الاخبار الواردة
في عدم قبول اعمال المخالفين بعد العفو كافة الاطلة ولو بعد الموت عليها العذاب الى عمل الكافر من المنع
حسبما عرفت هو اعتبار الاسلام في الصحة دون القبول دون الصحة فاين الدليل على كون الاسلام شرطا يعلم شرطيته

العبادة والطهارة فلم يبق سوى الاجماع وانت خبير بانه في موارد الخلاف كوقف الكافر مثلا لا ينفع فلا بد فيه من
الرجوع الى غيره من الدليل او الاصل او القاعدة الجارية فيه وعلى هذا يرتفع بعض الاشكالات الآتية في فروع هذه
المسئلة نعم لو نهر الامام عليه السلم على الكافر في اخذ الزكوة او وجوب التسليم الى الساعي اذ بعد البناء على صحتها من الكافر
يرتفع ما يحتمل من الاشكال الآتي واما المسئلة الثالثة وهي عدم ضمان الكافر لو اتلفها او تلفت مع الاهمال فقد صرح به
غير واحد كالفاضلين والشهيدين وغيرهما بل عن المشهور وهو لا يخلو من الاشكال لان حق الفقراء متعلق بالعين
ومقتضى عموم ادلة الضمان بالاتلاف او التلف مع الاهمال عدم الفرق بين الكافر والمسلم فيه ولذا استشكل فيه غير واحد
من اهل الدقة كالاردبيلي في شرح الارشاد فيما حكي عنه وصاحب المدارك فيه وجماعة ممن تأخر عنهم من المتأخرين وهو في محله لان
ما قيل او يقال في توجيه عدم الضمان او تطبيقه على القواعد امور كلها مخدوشة الاول ان الكافر لا يتمكن من ادائها
لا حال الكفر لتوقفها على الاسلام ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وامكان الاداء شرط في الضمان كما مر وهذا هو ظاهر
المعتبر فانه حيث ذكر عدم الضمان بعد عدم الصحة ظاهر في تفريعه عليه وفيه مضافا الى ما قيل من ان ظاهرهم
اشتراط الاسلام في الضمان مستقلا بل عن المظاهر الارشاد وصريح البيان والاردبيلي هنا فالتعليل بعدم امكان
الاداء غير مستقيم مع عدم الامكان والا لم يكن مكلفا بادائها مع بقاء العين ايضا لان شرطية القدرة في التكليف اوضح
منها في الوضع فكيف يكون مكلفا بالعين ولا يكون مكلفا بالقيمة ودعوى ان التكليف بالاداء مشروطا بكون
المتمكن له فاذا فوت القدرة على الاداء عوقب به لتفويت التكليف على نفسه حسبما فصلناه وهذا ليس تمكنا من الاداء
المعتبر في الضمان لانه عبارة عن التمكن بعد وجوبه فعلا مدفوعة بان التمكن الذي للتمحيص ان كان كافيا في التكليف
بها بمعنى صحة المؤاخذة على تركه لزم ان يكون كافيا فيما يترتب عليه من الحق فاما السببية التكليف سبب لما يترتب من تعلق
حق الفقراء بالعين ومقتضى تعلقه بها ضمانه باحد اسبابه وما مر من اشتراط الضمان بامكان الاداء دون التكليف
اجنبي عن المقام لانه في الضمان المسبب عن التلف بانه غير مستند الى اهماله لا في مطلق الضمان لانه ليس شرطا في ضمان
الاتلاف والاهمال اجماعا والثاني ان الضمان تابع في باب الزكوة للتكليف حسبما بينه في غير موضع وقد عرفت
ايضا استحالة تكليف الكافر بالزكوة حقيقة وان كان معاقبا على تركها نظرا الى تفويته التكليف على نفسه والحاصل
ان التكليف الحقيقي غير متوجه الى الكافر في حال الكفر وانما يستحق عقاب تارك الزكوة لمخالفة تكليف آخر بعدم التكليف

بالزكوة

بالزكوة نظير تكليف تحصيل العلم على مذاق من يقول بوجوبه النفسي حسبما نصصناه هنا واذا لم يكلف
لا حق للفقراء في عين ماله حتى يترتب عليه الضمان وهذا التوجيه لا يخلو عليه ويساعده الاعتبار والاذان
بتبعية الوضع في الزكوة للتكليف لكنه لا يلائم ما عرفت من ان للامام المطالبة على الكافر في اخذها كالمسلم
في المقام وزمان متعلق في الصحة ولو فرض ان صحيحا عدم الضمان مع الاتلاف لزمنا القول بعدم جواز تعقب
الامام عليه في اخذها وان عكسنا انعكس الحكم كما لا يخفى والثالث ان قضية القاعدة عدم ضمان المسلم ايضا
وان كان الزكوة متعلقا بالعين لان هذا التعلق على ضرب خاص عنه تثبت حصة تعبدا وليس مثل حق الشريك
في الملك وان كان الجزاء من فتاويهم في باب الزكوة ذلك اذ لو كان كل لما جاز للمالك اعطاء القيمة عن العين الا
بالمعاوضة مع الفقير ضرورة عدم قيام غير الزكوة مقامها على تقدير كونها حصة شائعة في النصاب الا بالمعاوضة
واحتمال كون ذلك راجعا الى المالك او فاقا من طرف الشارع فاعطاه الولاية على المعاوضة في غاية البعد عن الصواب وهي
نفسه لتحمل ذلك ويقول بالمعاوضة الحقيقية فيما يعطيه بدلا عنها فيما يؤديه ايضا ومع هذا التعلق عن تعلق حق
الشريك ما ياتي من سقوطها بعد الاسلام ولو كانت العين باقية فان الزكوة لو كانت حصة شائعة في النصاب لم يكن وجه
لسقوطه بالاسلام اذ لا اشكال ولا خلاف في ان الكافر اذا اسلم وجب عليه رد ما في يده من اموال الناس اليهم ولا تنافي له
بالاسلام اذ ليس الاسلام من النواقل الشرعية فظهر ان تعلق الزكوة بالعين نحو آخر من التعلق اشبه بتعلق حق المرتهن
بالرهن وان كان بينهما فرق ايضا من وجه فاذا كان الحال كذلك فمقتضى القاعدة عدم ضمان المسلم ايضا لكنه خرج بالنص
والاجماع اما الكافر فهو باق تحت الاصل والقاعدة القاضيين بعدم الضمان وفيه انه مناف لتعلق الزكوة بالعين
على نحو الشركة كما ياتي فيما تعرض له المصنف ومن غير ان رفع الاشكال بالتزام مثل ذلك نظير الفرار من المطر الى الميزاب فافهم
دليل شركة الفقراء امتن من دليل عدم ضمان الكافر لما يتلفه من الزكوة والغرض تطبيق ما ذكروه من عدم الضمان على
القواعد المقررة عندهم من دون الالتزام بالخروج عن بعضها والاولى بعد الرابع ما افاده شيخنا المرتضى رضي الله عنه
بعد رد ما ذكروه في توجيه عدم الضمان وانه لا فرق في الضمان بين العين الزكوي التالف وبين مال احد المسلمين بحسب القاعدة
ما لفظه نعم يمكن الفرق بان الكافر ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مال المسلمين بيد
الذمي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به ولم يفرض انه لا ينوي

ولا يجبر على امتثال هذا التكليف كما يجبر الممتنع من المصلين حتى يحصل هذا الفعل الى النية كساير الواجبات
التي يجبر بها المسلم الممتنع واما اجبار الكافر على اداء ما في ذمته للمصلين وان لم يقصد ولعدم اعتبار النية
في الممتنع فيما يمتنع عنه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع عنه تسقط هنا النية فيه فان جبر على
عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة لسقطت النية المعتبرة فيها المتوقف عليها اثارها وان جبر
على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقطت النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان قلت
الزكوة بعد تعلقها بشرايط التكليف بها تصير دينا قلت الكلام في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد الموت لا في
سقوط النية فيها بل تصير كالكفارة التي لا يؤخذ بها الكافر حال الكفر ويجي الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط
الاسلام وفي الضمان وليس بواضح كما اعترف به غير واحد انتهى موضع الحاجة من كلامه زاد الله في اكرامه انما نقلنا
على طوله ليجد الناظر فيه المتأمل لعله يستفيد منه ما خفي علينا من وجه دفع الاشكالات الآتية من الاضطراب واختلاف
فقرات في الارتباط الى ما نحن فيه من بيان وجه عدم الضمان لانه بعضها موقوف لبيان الفرق بين نية الزكوة و
نية ساير المكلفات مع الاعتراف في اخر كلامه حيث يقول ويبقى الكلام بعدم تمامية الفرق كما لا يخفى على المتأمل وتوضيح
المقام انه هنا مسايل متقاربة ومشكلات متشابهة يقرب بعضها من بعض الاولى ان الكافر هل يضمن الزكوة بسبب
الاتلاف ام لا الثانية انه على تقدير الضمان هل يجبر على دفع القيمة او لا يجبر بل يؤخذ من تركته لو مات عن وارث مسلم
كما صرح به في المسالك حيث قال متفطن عن الضمان في الاحتياج من تركته الثالثة انه على فرض عدم الاجبار ما الوجه
في ذلك وما الفرق بين القيمة والعين حيث يجبر على دفع العين ولا يجبر على دفع القيمة الرابعة انه على الفرق بين
بين عين الزكوة وقيمتها في مسئلة الاجبار ما الفرق بين قيمة الزكوة وقيمة ساير المتلفات حيث يجبر على الثاني ولا
يجبر على الاول الخامسة هل بين نية الزكوة بناء على ضمانها وبين ساير العبادات المالية كالكفارات فرق ام لا
والمقصود بالذات في المقام هو تنقيح المسئلة الاولى وتطبيق قولهم فيها بالعدم على القواعد ليس شيء من فقرات
كلامه مدرك لها ناظرا اليها بل في اخر كلامه اعترف بانه لا دليل على اشتراط الضمان بالاسلام نعم قوله واما القيمة
التي هي من سوق لبيان المسئلة الثانية اعني عدم الاجبار على القيمة على تقدير الضمان لكنه غير خال عن الاشكال
ايضا لانه كما لا يجبر على امتثال الامر بدفع القيمة فكذا لا يجبر على امتثال الامر بدفع العين بعنوان الزكوة كما لا يجبر

على قضاء الصلوة فكيف يجبر على دفع العين ولا يجبر على مسئلة القيمة وهي المسئلة الثالثة فان قيل الفرق
هو ما ذكره من ان العين ملك للفقراء فيد الذمي يؤخذ منه قهرا وحيث ان القيمة عليه انما هو
فيما يجب عليه ولا يجب عليه شيء خلا الا ان يكون مقدورا له مع عدم القدرة على اداء شيء من ماله بعنوان
الزكوة لا معنى للجبر عليه قطعا وان كان معاقبا بعقاب التارك المكلف نظرا الى تقصيره في ترك تحصيل
والاستعداد لتعلق المكلف عليه حسبما اوضحناه فيما سبق ولو تم الجبر في القيمة ايضا جرى في الجبر لان القيمة
قايمة ثابتة في ذمة الكافر كما ان عين الزكوة ثابتة في ماله واما اداء الزكوة ان كان من العبادات التي لا يدخلها
الاجبار لزم اجباره في الموضعين والا فلا يعقل التفكيك بينهما في الاجبار عن ظاهر اللهم الا ان يقال ان اداء
شيء زكوة متوقف على امرين كون المؤدى زكوة واداؤها مع النية وهو ممتنع منه في عين الزكوة من
الجهة الاخيرة خاصة وهي النية فيجبر على اخذ العين ويقوم مباشرة الجابر ونيته مقام مباشرة المجبور كما هو
القاعدة في العبادات التي يدخلها الاجبار فقد تسقط فيها شرط المباشرة ايضا مع التعذر كتوضي العاجز
العاجز ومن تيممها الحقيقي لان ما يدفعه بدلا عن الزكوة لا يصير بدلا عنها الا باختياره وتعيينه ولا يجب في
هذه الجهة حتى يقوم تعيين الجابر مقام تعيينه لان الكافر على ما في ذمته وهذا هو الوجه ايضا في عدم اجباره
على الكفارات حيث لا يصير مال الكفارة الا بتعيينه ولا يصح تعيينه شيئا للكفارة الا بقصده ونيته وهو اما
عبادة او مقدمة للعبادة وعلى التقديرين لا يعقل اجباره عليه بعد فرض فساد عباداته لعدم القربة او للاجماع
وانما يعقل الاجبار على شيء اذا كان ذلك الشيء ممكن الصدور من المجبور سواء كان عبادة كالصلوة من
المسلم المتمرد عنها او غير عبادة كاداء الدين من المسلم او الكافر ومن هنا ظهر سر ما في المسالك من ان
ثمرة ضمان الكافر انما تظهر في وجوب الدفع الى الساعي اذ دان اجباره على اداء ما في الذمة هنا غير
ممكن فيختص الفايدة بما ذكر بخلاف عين الزكوة فان موضوعها موجود لا يحتاج الى تعيين الكافر فيؤخذ
منه قهرا الغاء لقيدي المباشرة والنية هذا ولكن التحقيق ان يقال انه لا اجبار في الموضعين لان اجباره
على العبادة مع شرطية الاسلام غير معقول لانه اما ان يجبر على العبادة الفاسدة اعني اداء الزكوة في حال
الكفر فبطلانه واضح لانه كاجبار الجنب على الصلوة من دون غسل او يجبره على الاسلام مقدمة ثم يجبر على العبادة

وهذا ليس اجبارا على العبادة مع انه ايضا باطل لان الاسلام عبادة بل لا اجبار عليه بل الممتنع منه اما يقتل
او يؤخذ منه الجزية وانما يؤخذ عين الزكوة لانها مال الفقراء فللامام اخذها منه اياما منه قهرا من باب
الاجبار على العبادة وقيام مباشرته مقام مباشرة الكافر كوضوء العاجز بل هو من باب استنقاذ حق
الفقراء حيث اجتمع فيها جهتان حق الله وحق الناس نعم لو اخذها منه قهرا سقط الامر بالزكوة عنه لانتفاء
الموضوع كانغسال الثوب بنفسه من غير مباشرة احد لكن فيه اولا ان هذا مبني على ان لا يجب على الكافر دفع
عين الزكوة الى الامام او الساعي والا كان مقتضى القاعدة اجباره على الدفع لان وجوب الدفع لا يستقيم
الا بالتزام كونه واجبا مستقلا توصليا على الكافر اذ لو كان عبادة او مقدمة للعبادة لم يجب الدفع بعد
فرض فوات عبادته واشتغاله بها في حضر ولو كان لسر اختياره حيثما يجب توجيه الدفع الى الساعي كما يقولون
بان الاسلام فيه لا يتم الا بعد الالتزام بكونه مطلوبا بجهتين احديهما كونها مقدمة لحصول امتثال الامر بالزكوة
فيدور الاجبار عليه وعدمه مدار الاجبار عليها وعدمه وثانيهما كونه اداء الحق الناس فيجب كوجوب اداء سائر
حقوقهم حيث لا يتوقف مطلوبيتها على الاسلام لانه من المعاملات وعلى هذا يتجه الاجبار ايضا غاية
الامر ان الكافر باقتناعه في الموضعين يسقط فيما شرطنا المباشرة والنية كما يسقطان في اداء سائر حقوق
وثانيا ان الزكوة وان كانت متعلقة بالعين الا انها اشاعة تحتاج الى التمييز والتعيين كما يحتاج القسمة
اليه فيحصل الاستنقاذ حق الفقراء بدون التعيين ولا يصح تعيين الساعي لانه فرع جواز الاجبار حتى يكون
تعيينه قائما مقام تعيين الكافر الممتنع حسبما ذكره قدس سره في خصوص القسمة حرفا بحرف كما لا يخفى ويمكن
الذب عن الاول بان وجوب الدفع الى الساعي ليس مبنيا على وجوب امتثاله توصليا ولا على وجوبه التعبدي
بل على وجوبه العقلي الارشادي نظرا الى كون الدفع مسقطا للامر بالزكوة كما ياتي توضيحه في الامر الرابع
وعن الثاني بان الفقراء شركاء المالك ولهم الولاية على القسمة والتمييز حيث يمتنع الاجبار عليها نظرا
الى القاعدة لا ضرر فالساعي ياخذ الزكوة مستنقذا لحق الفقراء بعد ثبوت الولاية لهم على القسمة دفعا للضرر
وهذا هو التحقيق في الفرق بين الاجبار على العين دون القسمة فليتدبر في المقام ثم لا يذهب عليك ان التوجيه
الفرق بين العين والقسمة في مسئلة الاجبار ما عرفت ليس توجيها لعدم الضمان لان فائدته تظهر في

مبنيا على

الاخراج

الاخراج من التركة وفي وجوب الدفع كما في المسالك ولو لم يجبر على دفعها ما دام حيا فيبقى مسئلة عدم
الضمان بلا دليل كما قاله قدس سره في اخر كلامه ومما ذكرنا ظهر الحال في جميع المسائل المسئول عنها فظهر انه لا فرق
بين ما فيه نية الزكوة وسائر الكفارات في عدم الاجبار وانه موافق للقاعدة بناء على عدم قبول الاسلام في
العبادات لما عرفته الفرق بين عين الزكوة وتعيينها لها وكذا وكذا الحمل ثم في الضمان في الاخراج من التركة
وفي وجوب الدفع الى الساعي كما ذكره في المسالك الخامس ما يقال ويقيل من ان الكافر لا يقدر على ايصال نية
الزكوة الى صاحبها لاجل الكفر لاشتراط الاسلام في دفع الزكوة وبدلها ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله ويسقط
وكل مال لا يمكن ايصاله بدله لو تلف الى صاحبه لا يعقل ضمانه لامتناع حقيقة الضمان في مثل ذلك وفيه
مضافا الى ما عرفت من منع الصغرى تارة من جهة امكان الاجبار عليه في دفع العين كدفع العين واخرى من جهة
ظهور ثمرة في الاخراج من التركة ان الكبرى في منع واضح في مثال عموم ادلة الضمان لكونه من باب الوضع الغير
المنوط بوجوب الايصال هذه الوجوه ما قيل او يقال لعدم الضمان وقد عرفت ما فيها بقي دعوى الاجماع عليه
فان كانت صادقة فهو والا فالظن حصوله من تخالف المتأخرين معه حالا فالمتجه هو الضمان محافظة للقواعد
المشار اليها فانه حرفا لبعضها حسبما فصل بقي في الكلام في امور لا بد من التنبيه عليها الاول اذا
اسلم الكافر بعد الحول سقطت عنه الزكوة مع بقاء العين وتلفها كما في المسالك مرسلا ارسال المسلمات نظرا الى الخبر
المنجبر ضعفه بالعمل وهو الاسلام يجب ما قبله ولم اجد فيه خلافا ولا اشكالا الا من صاحب المدارك وبعض من تاخر
عنه بل عن جماعة منهم الميل الى عدم السقوط استضعافا للرواية والجبارها موضوعا وحكما بناء على اصله من
عدم العمل بالضعاف ولو كانت منجبرة ويتأيد عليه بان جب الاسلام لمثل المقام مخالف للاجماع على
عدم جبه للديون والامانات والاعيان المغصوبة والا كان الاسلام من النواقل العقودية وسبب الانتقال مال
الناس عينا او دينا اليه بمجرد الاسلام وفساده غني عن البيان ومخالف للضرورة والعيان اذ لم يقل احد بانتقال
اموال الناس للكافر اذا اسلم وفيه ان الاسلام لا يثبت فيه جب الاسلام وهو الحق المشترك بين الله والناس والذي
لا يجبه الاسلام انما هو حق الناس المحض وياتي توضيحه في اخر المسئلة واما تضعيف الحديث وعدم الانجبار
الى الجابر فهو خروج عن طريقة الاصحاب وان كان عليه صاحب المدارك وبعض من سبقه او لحقه الثاني

اذا اسلم قبل الحول ففي التذكرة والقواعد والدروس استيناف الحول ووجهه قاعدة جب الاسلام عن
النهاية وحاشية الارشاد للفخر عدمه واستشكل فيه بعض من تعرض لهذه القاعدة وذكر دليلها
ضبط مجاريها الا انه قيل نقله ملخصا بناء منه على عدم استقلال الاسلام للشروط واختصاصه بالاسباب
على اشكال والاولى اظهر لعموم القاعدة وعدم ما يوجب التخصيص مضافا الى ورود بعض اخبارها في
خصوص الشرط هذا ويمكن ان يستفاد ذلك مع قطع النظر عنها بملاحظة حال ساير شروط الزكوة
من العقل والبلوغ والتمكن من التصرف وغيرها فان الحول معتبر فيها كلا فلا بد من استينافه بعد الاسلام الذي هو
ايضا من الشرائط الا ان يقال انه شرط للصحة دون الوجوب وهذا مبني على كون تكليف الكافر بالزكوة
تكليفا حقيقيا وقد سبق ما فيه من الاشكال والتوجيه وانه بالقلب اقرب منه بالاثبات **الثالثة** قال في
المسالك للامام مطالبة الكافر باخذ الزكوة ويتولى النية عنه بشرط بقاء العين فلو تلفت فلا ضمان وارسله ارسال
المسلمات وقد عرفت الاشكال فيه من وجوه ثلثة احدها ان الكافر لا يجبر على عباداته لعدم صحتها منه فكيف يجوز
قهره على اخذها وثانيها ان مال الكافر في حال الكفر يستحيل ان يتعين للزكوة لفقد شرطها الذي هو الاسلام
او قصد القربة على الوجهين الماضيين في عدم صحتها منه فكيف يأخذها بعنوان الزكوة قهرا او طوعا
ثالثها انه ما الفرق بين العين والقيمة حيث شرط في الضمان بقاء العين وهذه الاشكالات قد تكلمنا فيها في
دفعها بما لا يعيان الكلام حيث قلنا ان الضمان هنا ليس للاجبار على العبادة بل هو لاستنقاذ حق الفقراء وان للفقراء
ولاية على القيمة بعد امتناع تحققها مال الله وانه الفارق بين العين والقيمة والغرض اعادتها هاهنا التنبيه
على دفع ما اجيب به عنها في المقام حيث يتوجه اصبيانه بان غرض الشارع قد تعلق بوجود العبادة ولازمه
سقوط شرط المباشرة اذا كان من يجب عليه قاصرا عنها كالعاجز عن النية وقد يسقط معه شرط قصد القربة
كالمسلم التارك للصلوة فيقوم مباشرة الغير وقصده مقام مباشرته وقصده ولذا يجبر تارك الصلوة
عليها ويقوم قربة الجابر مقام قربته وقد يجتمع الامران فيسقط الشرطان معا كما في المقام لان الكافر عاجز
عن المباشرة وقاصر عن النية فيقوم مباشرة الامام ونيته مقام مباشرته ونيته واخرى بان الممتنع في حق
الكافر انما هو ايصال الزكوة الى المستحق مباشرة واما تسبيبا بان يدفعه الى من يقدر على قصد القربة كالوكيل

او الامام او الساعي فلا يمتنع على الدفع الواجب عليه لعدم توقفه على الاسلام حتى يمتنع صدوره منه وما ذكرنا
سابقا ظهر فساد الوجهين لان الاجبار فرع امكان المجبور عليه في حق المجبور فبعد عدم جواز زكوة الكافر وعدم
صحتها شرعا كيف يجبر عليها مباشرة او تسبيبا هذا اذا قلنا باشتراط الاسلام في العبادة في نفسه لا من جهة
منافاة الكفر لقصد القربة والا فكان الاشتراط من الجهة المذكورة لا يقتضي بطلانها كما مر فيرتفع الاشكالات وما
لابتنائها على امتناع اداء الزكوة في حقه وقد يدفع عن الاشكالات بالتزام كفاية الكفر عن الاسلام في الاثار
الوضعية ايضا فكما يعاقب على ترك الزكوة في الآخرة وان لم يتوجه اليه خطاب اداء الزكوة ابدا فكذلك يجبر على
اخذها وتداركه الفقراء في اعيان امواله في الدنيا وهذا حسن لو ساعده الدليل لكن لا حجة عليه سوى دعوى
الاجماع لان ادلة الباب عرا عن ذلك والله العالم **الرابع** قال في المدارك انه لا ثمرة لتكليف الكافر
بالزكوة مع عدم صحتها منه في حال الكفر وسقوطها بالاسلام الا في وجوب ايصالها الى الساعي وفيه تامل واوله
ان وجه التأمل ما ذكره بعض مشايخنا موردا عليه من ان الدفع الى الساعي ان كان بعنوان الزكوة فالمفروض
انه غير صحيح وان كان بعنوان التوكيل فهو فرع الصحة من الموكل وهذا الاشكال هو الاشكال المذكور في جواز الامام
مستفاد بان ومنشأهما شيء واحد وهو توقف الفقراء الدفع على صحتها من الكافر اذ مع فرض الامتناع لا معنى للقهر
ولا للدفع ولا يذهب عليك ان ما سبق في حل الاشكال الاول يجري هنا لاندفاعه بان قهر الكافر على
اخذها ليس من باب الاجبار على العبادة بل من باب استنقاذ حق الفقراء وهذا لا يمنع في وجوب دفعها الى
الساعي كما لا يخفى واجاب شيخنا قدس سره عن الاشكال في وجوبه بان عين الزكوة اذا وصل بيد الامام او الساعي
اخذه ولاية عن الفقراء لانها عين مالهم ويتولى هو النية عن الكافر القاصر وبذلك يتخلص من عقاب ترك
الزكوة فالايصال الى الساعي حينئذ يتصف بالوجوب العقلي الناشي عن حكم العقل بوجوب دفع المعذر نظير
وجوب التوبة فانه ايضا عقلي ناشي من وجوب الفرار عن عقاب المعصية الصادرة عقلا لا شرعي كما ادعوا
حيث توهموا ان تركها انقلاب كل صغيرة كبيرة فالايصال الى الساعي على القول بتكليف الكافر بالزكوة
منجز نظرا الى حكم العقل دون الشرع وفيه اولا انه فرع صحة التعيين من الامام حتى يكون مسقطا وليس هذا مما
ثبت فيه الولاية اذ تعتبر فيها صحة ما فيه الولاية من المولى عليه على فرض قدرته ومشيئته وقد عرفت ان الكافر

لا مدرة له على التعيين ولو شاء، وثانيا ان الكافر بسبب تفويته التكليف على نفسه صار في حكم العاصي ولا معنى للسقط
بعد زوال التكليف بالعصيان الحقيقي او الحكمي وثالثا انه لا يترتب عليه فائدة اذ الكافر لا يحكم عقله بوجوب الاعطاء حتى
يبعثه على الامتثال وجواز العفو ايضا لا يترتب عليه لانه من آثار وجوبه الشرعي دون الاعطاء وربما اجيب ايضا نعم لو لم نجعل
الاسلام شرطا تعبديا للعبادات وفرضنا امكان قصد القربة في حقه ثم مسئلتا العفو والدفع والامتثال على تقدير
وجوب الدفع عملا لا يجدي في المقام ايضا بانه اذا امتنع الى الساعي اخذ منه من باب الالزام على ما التزموا وفيه
ان الكلام في وجوب الدفع لا في وجوب القبول وجوازه على تقدير الدفع مع ان الامثال المذكورات مع القبول ايضا
لانه متعذر للايصال الى المستحق فاذا امتثال ذلك فالحالة التعيين لم يجز القبول فضلا عن جوازه والحاصل
ان مسئلتي العفو والدفع وان ذكرهما صاحبا المسالك والمدارك فذكرنا الا ان تطبيقهما على القواعد دونه خرط
القتاد فتامل صاحب المدارك في وجوب الدفع في محله **الخامس** اذا مات الكافر والزكوة باقية وجب على وارثه
المسلم ايصالها الى المستحق وهذا ايضا من ثمرات تكليف الكافر بها مضافا الى مسئلتي العفو والدفع لكن عن المحقق ان ثمرته
محصورة في التعذيب فظاهره عدم جواز العفو عليه وعدم وجوب الدفع له الى الساعي خلافا لصاحبي المسالك والمدارك كما
عرفت فانه من الثمرتان فالمحكي عن المحقق مطلقا فيه من وجوه والا فالموت عن الوارث المسلم ايضا نفي عليه وان
مات ومتعلقها فان قلنا بالفقه فالثمرات ثلث بحالها على التحقيق لكنك عرفت ما قبل او بقال من العرف
هي بقاء العين وتعلقها وان القول بالقفاه لا يستلزم جواز العفو والدفع بالقياس الى الغنية بخلاف لو كانت
باقية **السادس** المرتد الملي حكمه حكم المسلم في جميع المسائل المذكورة غير ان المسلم له التوكيل في اخراج عين الزكوة بخلاف
المرتد فانه في حال ردته مامور باداها فعلا بالامر الحقيقي لقدرته على الامتثال بالاسلام ولكن لا يصح منه في حال
الردة لا مباشرة ولا تسبيبا بالتوكيل الا بالدفع الى الامام او الساعي كما عن المنتهى حيث قال ان المرتد ان دفعها الى
الامام سقطت عنه بعد الاسلام يعني بان ذمته من ادائها وان دفعها الى غيره لم تسقط واحتمل بعض مشايخنا كون
المراد بالسقوط الاجزاء والذي دعاه الى هذا الاحتمال توهم كون هذا الفرع في الكافر الاصلي ايضا وليس كذلك على ما نقل عن
الكفاية خلافا للتذكرة فان فيها بعد صحيحة ما ادته ايضا بالاجزاء ووجهه غير ظاهر بعد اشتراط الاسلام ولا يقاس بالدفع
الى الامام لانه ولي الممتنع بخلاف غيره وعن المنتهى في زكوة الفطرة ايضا عدم الاجزاء وهو الاصح واما الفطري فحصل

امر

امر كالكافر ولم يظهر الحق ومعه فانه كالملي في قبول توبته واقعا باطنا في العبادات الاتم الا ان يبني على
عدم قبول توبته مطلقا ولو باطنا على ما يعطيه ظاهر كلمات القوم وبلاحظ المماثلة في خصوص عدم صحتها
منه مطلقا حتى بعد الاسلام وفي استحقاق العذاب له مطلقا حتى في قاعدة الجب لاختصاصها بالكافر الاصلي
وكيف كان فقاعدة الجب غير جارية في حقه فالحاقه بالكافر الاصلي غير مستقيم لانه ان قبل توبته باطنا
كان كالملي في التكليف الحقيقي لعدم جريان الجب في حقه وان لم يقبل توبته فالفارق الاصلي انهض في القاعدة
لجريانها في حق الاصلي دونه وهل الكافر من فرق المنتحلين بالاسلام كالخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة
كالكافر الاصلي او هو كالمخالف في عدم الجب وفي لصاحب العناوين ان ظاهر اطلاق الاصحاب انه كالكافر
والوثني في هذا الحكم يعني في عدة الجب وهو مشكل لان المتبادر من الخبر انما هو الاسلام المسبوق بكونه صرف كافر
لا تدين بالاسلام فيه ويمكن الحاقه بالمخالف سيما النواصب فانهم من جملتهم غاية الامر انهم تفريطهم او جملتهم في
الكفار وبالجملة فحكم هذا القسم من الكافر محل تردد فتامل انتهى قلت لا اشكال في المسئلة لانهم صرحوا
في باب القضاء بعدم سقوطها عنهم من غير اشكال فيتضح المورد قاعدة الجب عندهم هو الكافر الاصلي وفي حكمهم
حكم المخالف في عدم القضاء مع صحتها على مذهبهم ووجوبه مع فقدها على التفاصيل المذكورة في باب القضاء
تتمة ولعلم ان من القواعد المشهورة المجمع عليها في الجملة قاعدة جب الاسلام لما قبله وعليها بنوا
سقوط الزكوة عينا وقيمة بعد الاسلام كما عرفت فيه الكلام والاصل فيها قبل الاجماع روايتان احدهما النبوي
المروي عن العامة والخاصة المشهور المتلقى بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وآله الاسلام يجب ما قبله وثانيتهما
المروي عن البحار في ذكر قضايا امير المؤمنين عليه السلام انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني طلقت امرأتي في الشرك
تطليقة وفي الاسلام تطليقتين فما ترى فسكت عمر فقال له الرجل ما تقول قال كما انت حتى يجيء علي بن ابي طالب
فجاء علي عليه السلام فقال قص عليه قصتك فقص عليه القصة فقال علي عليه السلام هدم الاسلام ما كان قبله هي عندك
على واحدة والمراد بكونها على واحدة دوران حرمتها مدار طلقة اخرى هي ثالثة لما صدر منه بعد الاسلام فالظاهر ان
من قوله عليه السلام هدم الاسلام ما كان قبله هو القاعدة الكلية كما دل عليها النبوي دون الحكم الواقع الى خصوص
ما وقع من الطلاق في حال الشرك لانه مصرح به بعده والتعليل لحكمه للتاكيد مضافا الى اصالة العموم في الموصول

فنامل واما مجيها نفيه احتمالات احدها الاختصاص بالتكاليف المحضة والثاني العموم لها ولما ينتزع
من الوضع في غير الحقوق المالية والثالث العموم لها وللحقوق الله المحضة كبعض افرادها الوقفية لكفارة في لغتي
على وجه والرابع العموم لها وللحقوق المشتركة بين الله تعالى وبين الادمي كالزكوة والخمس والكفارات المالية و
الخامس العموم لها وللحقوق الادمي المحضة غير المالية كالقصاص والسادس العموم لها وللمالي كالغرامات والديون
والظاهر انعقاد الاجماع على بطلان الاخير لان حقوق الناس المحضة لا تنجبر بالاسلام اجماعا مصرحا به في لسان
غير واحد كما ان الظاهر ثبوت الجب في الاول اجماعا والظاهر ثبوته على الحجة في الثاني ايضا وكذا الثالث والمراد به
ما لم يكن راجعا الى حق ادمي مخصوص معين وكذا الرابع على ما تبين في خصوص المقام من تصريح الخلاف بسقوط
الزكوة بالاسلام قبل الحول وهو حق مالي مشترك بين الله وبين الادمي فيعتبر عليه الكفارات والاخماس والنذور والعامة
فلا عبرة بشيء من اسبابها حال الكفر بعد الاسلام لعموم الحديث ولا فرق في موارد الجب بين وجود تمام السبب حال الكفر او
بعضه كشرط او شطر شرط فانها بعد الاسلام لا اعتداد بها بل لا بد من تجديده كما هو صريح رواية الحجاز في خصوص الطلاق
مضافا الى دخوله تحت عموم الخبر الاول وعليه يتفرع بطلان الحول لو اسلم قبله ولو بلحظة وفاقا للمعروف وخلافا لمن سبق
وزعم صاحب العوائد في العوائد ان الاصحاب افتوا بالجلالة ولم يتقيد به على الفرق بين الشرط والسبب فاثبتوا الجب في
الثاني دون الاول وقد عرفت في التنبيه الاول ان الحفيد والعلامة وغيرهما صرحوا بالسببية فكون ان ما الغرض
بعض والعجب غفلة عن الحلم ونسبة خلاف ما صرحوا به الى الاصحاب نعم في الدرية ولحوقها ما هو راجع الى نحو الكلام
واما الخامس ففيه الاشكال لمقتضى العموم وحوله لكن نقل عنهم ان القصاص في دم المسلم ثابت دون الحلال ثم اعلم
ان محل الكلام ما اذا كان الاثر مستندا الى الجزء السابق قبل الاسلام شرطا كان او سببا فلو كان السبب موجودا بعد
الاسلام كما كان قبله فليس هذا من موارد الجب قطعا ولذا لو اسلم الكافر في اثناء الوقت وجب عليه الصلوة لان السبب
السابق واللاحق كلاهما هو الوقت فلو بطل تاثير السابق بقي تاثير اللاحق ومنه وجب الحج عليه لو استطاع قبل الاسلام
وبقيت الاستطاعة الى بعد الاسلام كما صرح به العلامة نعم لو زالت قبله فهو من موارد الجب في الضابط هو ملاحظة
حاله بعد الاسلام فان كان السبب السابق او مثله موجودا بعد الاسلام كان حاله حال المسلم والا كان محجوبا بالمكم الا ما كان
من حق الناس المحض فانه لا يسقط بالاسلام لضعف الخبر وعدم الجابر فيه والا لانصرافه الى حق الله بل المعروف من

الضابط

الضابط لان ما في الذمة سبب للتكليف وهو موجود بعد الاسلام بعينه وفي سقوط حكم الجنايات دية وقصاصا
وحكم النذور خاصة وما يجري مجريها في الاصول على الجحيني اشكال من اصفلها لكن فيها ايضا يكون نظير
الدين ومن نحو لوعدها لحق من الحكم الالهي التعبدي فيكون كالعبادات المالية اقرب بسقوطها كما هو مصرح به في خصوص
القصاص والدية ويحتمل غير بعيد بقاء حكم النذر لمحبس وما يشابهه بحاله لان ظاهر حديث الاسلام العفو عما سبق من حيث
الاسلام لا من حيثيات جزئية فلو كان شيء ثابتا قبل الاسلام لا من جهة بل من جهة جهة اخرى كان باقيا بحاله
كما هم ولا فرق في الضمان بين ان يكون لو كونه في العين او في الذمة لانها متعلقة بها كتعلق حق الرهن نعم نظهر الثمرة
بينهما بنقصان حق الفقراء لو تلف شيء منها على الاول دون الثاني وكذا الانتقض لو كان النصاب كليا خارجيا كما يأتي الكلام
فيه انشاء الله من الاحاطة بما ذكرنا عرف الناظر في كتاب العناوين ما فيها من مواضع النظر فانه مع اشتماله على التحقيقات
والتدقيقات في التشقيقات في تنقيح القاعدة لم يرد فيها الاخبار وانها مانع ما فيه من القصور عن تمييز محل الاشكال
عن غيره حيث جعل ما هو من الواضحات مشكلا وما هو من المشكلات واضحا واحتار بها الى بعضها وحلنا ايها في الى نظر
الناظر ولو اسلم اذا لم يتمكن من اخراجها ولم يفرط وتلفت لم يضمن لانه امين واذا اكمل او فرط او تعدى ضمن
على حد غيره من الامناء مضافا الى التفريح لهذا التفصيل في احتمال الباب هذا على القول بعقوبته اداء الزكوة وعلى
القول بعدمها الضعيف قيل ان الضمان ايضا ثابت بالاحتمال الدالة عليه ويحتمل بان هذه الاحتمال من ادلة العقوبة فلا
دلالة فيها على حكم مخالف القاعدة ولو لم يعمل بظاهرها العقوبة دار الامر بين ما ذكرنا اعني الالتزام بالضمان تعبدا
من غير سبب وبين التأويل وحملها على الاستيناف ومقتضى القاعدة هو الثاني محافظة للقواعد المتقنة عن
التخصيص دون الحكم بالضمان تعبدا على القول بعدم العقوبة لا ضمان على الولي اذا اخر الاداء مع الامكان في
المجنون والطفل لا يضمنان الا اذا اهمل الولي مع القول بالوجوب في الغلات والمواشي لانهما غير مخاطبين
بالاداء فلا يتصور في حقهما التفريط بترك الاخراج واهمال الولي لا يعني لكونه سببا للضمان وانما هو سبب لضمانه
على ما صرح به غير واحد منهم المفيد في محكي الدروس بل عن كاشف الغطاء ضمانه ولو باشر الاتلاف وهذا
اصل مطرد عندهم حيث يضمنون الاولياء ما في ايادي القضاة من اموال الناس اذا فرطوا في الايصال الى صاحبها
كالقضاة لسرقة واللقطة وامثالها مما يقع في ايدي الصبي من اعيان اموال الناس ويعللون ذلك باستناد التلف

الى الولي عرفا حيث يصح الايصال ولو في جواز مباشرة الصبي للاتلاف باذنهم على الرواية لهيب هنا ان المال
لضعفه بعدم التكليف وهو حسن لكن يشكل الفرق بين المقام وبين سائر الاستنادات العرفية كما في علاج المالك
متاعه حتى هلك وحبس الشاة حتى ماتت وللمعاصر عادوا ابنا لهما ما صرحوا فيه بعدم الضمان ونفى الذي فيه بان
يد الصبي ليست بيد في الضمان فكل ما هو مشتمل عليه فهو في يد الولي فاذا تلف ضمن الولي ضمان اليد لا ضمان السبب
على ما قالوا ان ثم هذا والا لزم تنزيل اطلاقات الاصحاب على ما اذا كان الزكوة في يد الولي لا في يد الصبي فيكون ضمانه
ضمان اليد لا ضمان السبب حتى يتوجه اليه الفرق بينه وبين سائر المقامات ولعبارة الاتلاف مع عدم اهمال
الولي ضمنا القاعدة الاتلاف كما تقرر في بابه اذا لم يكن التسليط عليه من الولي او من بالغ غيره والا فالضمان على
المسلط للتسبيب لا لليد هذا على القول بالوجوب وعلى القول بالاستحباب فمعنى الضمان هنا غير واضح ولا ابتدائه
الماتن لعول الوجوب لان الضمان يتوقف على ثبوت حق مالي في العين والاوجه الى محض الطلب فينتفي بانتفاء المحل
ومن هنا يظهر ما سابقا كون الزكوة من خطاب التكليف دون الوضع اذ الاستحباب وثبوت الحق لا يجتمعان
فلا ضمان مع القول بالاستحباب الا على وجه الاستحباب نظير الحقوق المستحبة الثابتة في الشرع كحق الحصاد وحق الملح
للطابخ وطعمه لجامع وجود الابوين وحق المارة وحق النظر في الطعام للناظر وغير ذلك من الحقوق المستحبة
المتعلقة بالعين لا بالذمة فان مرجعها جميعا الى استحباب الاخراج من العين وقد ذكرنا سابقا ان الاقرب في جميع
اذا كان تعلق بعين خارجي تولد منه حق مالي على حسبه من الوجوب والاستحباب والى هذا يرجع ايضا الزكوة
المستحبة المتعلقة بالمجالس والحبوب بغير الغلة الواجبة على ما يأتي ان شاء الله تعالى النظر الثاني في بيان
ما يجب فيه وما يستحب تجب الزكوة في الانعام الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة والغلات الاربع
الحنطة والشعير والتمر والزبيب بلا اشكال ولا خلاف بل هو ضروري دين الاسلام كما ادعاه غير واحد ولا تجب فيما عدا
ذلك على المعروف المشهور بين القدماء والمتأخرين من الفقيه والخلاف والناصريات والغنية الاجماع عليه وعن
المنتهى انه عليه علمائنا اجمع ونحوه عن المعتبر باسناد الكافي حيث قال انه تؤخذ الزكوة في ارض العشر من كل ما دخل
القفيز من حنطة وشعير وسمسم وارز ودخن وذرة وعدس وسلت وسائر الحبوب وعن ابن الجنيد وجوبها في
الزيتون والعسل كما عن ابي حنيفة ومالك والشافعي في احد قوليه وعن يونس بن عبد الرحمن في الكافي وجوبها في جميع

الحبوب

64

الحبوب حيث قال ان العفو عما عدا التسعة انما كان في صدر الاسلام ثم زاد عليها رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ذلك في جميع
الحبوب كما كان الصلوة ركعتين فزاد صلى الله عليه وآله عليها الى آخره وعن ظاهر الكليني في الكافي موافقته ويدل عليه من الكتب
الاصحاب الصحيحة وزرارة عن الصادق عليه السلام كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله صلى
الله عليه وآله الصدقة في كل شيء انبتت الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وفيها صحيح الاحول قلت لابي عبد
الله عليه السلام في الذرة شيء قال لي الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة وكل ما كيل بالصاع فبلغ
الاوساق التي تجب فيها فعليه فيه الزكوة وغير ذلك مما لا يخفى لكن في مقابلها نصوص مستفيضة على العفو عما عدا
التسعة المذكورة في الكتاب واصرحها بعض الاخبار المتكثرة اثني عشر رواية وفيها انهم يقولون انه لم يكن ذلك يعني
السمسم والذرة والدخن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب يعني
الصادق عليه السلام كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان لا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا ومن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وفيها ايضا ان الابرش سمع عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى الزكوة عما عدا التسعة
قال ان عندنا شيء كثير يكون باضعاف ذلك فقال وما هو قال الارز فقال عليه السلام اقول لك ان رسول الله صلى الله عليه
وآله وضع الزكوة على تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وتقول عندنا ذرة وقد كانت الذرة على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد جمعوا بين الاخبار بحمل الاولى على الاستحباب وهو حسن لولا ظهور ما في
التقية لموافقتها مذهب جمهور العامة كما في الذخيرة وفي خبري العفو المذكور شهادة واضحة بل من ثم كل
القول بالاستحباب بل عن المرتضى حملها على التقية وتبعه في محكي الحدائق حتى قال بعدم الاستحباب قلت
لا بأس به تساميا خصوصا مع التسامح بين الاصحاب على ما في التقية ودعوى الاجماع عليه في محكي الغنية ممنوعة
بل الذي حقق في محله ان الجمع بين الاخبار اولى دلالة اولى من حمل احد المتعارضين على التقية فلا اشكال
في الاستحباب جمعا بين الاخبار كما صرح به غير واحد منهم في ذلك شيخنا المفيد قدس سره في محكي المقنعة حيث
قال قد ثبت ان الاخبار لا تتناقض فلم يبق لنا طريق الى الجمع بينهما الا اثبات الفرض فيما اجمعوا على وجوبه
وحمل ما اختلفوا فيه على السنة المؤكدة انتهى مهذبا وملخصا فلقد اجاد فيما افاد فهو الجيد صفا ويحكي
المستند لذلك من لفظ العفو بل من بعض روايات علي بن مهزيار عن ابي الحسن عليه السلام انه قال

الصادق عليه السلم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك فقال والزكوة في كل ما كيل بالصاع فان
التنافي في كلام واحد قرينة على الاستحباب وحمل العلامة في المنتهى وغيره بانه يحمل الدليلان على التقية مخالف للقاعدة
حسبما عرفت وييد انه مزيد توضيح لنفي زكوة مال التجارة ويمكن انه يستظهر ذلك من التامل في سائر جمل
الطلب بلزوم قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده بعد قوله تعالى والزيتون والرمان الذي هو مستند العامة وابي
جنيد من اصحابنا في وجوبها في الزيت والزيتون بعد عدم القول بالفصل بينهما وبين سائر الفواكه والحبوب
واما الحمل فلم اظفر بما يدل عليه ويمكن درجه بتخلف فيما ينبت من الارض ممن هو داخل في عموم قوله تعالى وانفقوا
مما كسبتم وقوله خذ من اموالهم صدقة وبانى نقل التمهيد في محكى الدروس كانه اليه حيث نقل ذلك وسكت عليه
ولعله للتوصل في عنوان الكيل او الموزون وكيف كان فقضيته الحكم على ارض العشر يعني بلاد الكفار عليه ويمكن ان يكون مراده
بها بيان مورد الزكوة اى الارض التي لا ياخذ فيها الامام سوى عشر الزرع في مقابل الاراضي الخراجية التي ياخذ فيها الخراج
والمقاسمة وان وجب زكوتها ايضا على الزراع ويستحب الزكوة في كل ما انبتت الارض مما يكال او يوزن عدا الخضر كالقت
بفتح القاف والتاء المثناة كما في المدارك نوع من الخضر للدواب يقال بالفارسية يانجه وبالعربية الرطبة والقضب
والباذنجان والحناء وما شاكله بلا اشكال ولا خلاف في كلام المستثنى والمستثنى منه بل على الاول الاجماع في الجملة كما
ادعاه غير واحد وقد عرفت انه عدم الاشكال في الثاني وانما الاشكال في تشخيصهما وذكر ضابطة المقامين فان معاقد
الاخبار مختلفة وكلمات القوم ايضا ليس على نسق واحد فعلق الحكم بالاستحباب في بعض النصوص على عنوان الحبوب قال
زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلم في الذرة شيء قال لي الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل الحنطة وعلقها
غيرها وفي بعضها على ما انبتت الارض كما روى له عنه عليه السلم كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال
وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل ما انبتت الارض الا الخضر وفي ثالث على ما يكال في المرسل كل ما دخل
القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والقفيز كيل كان في السابق وكذا الاصحاب اختلفوا كلماتهم على التشويش في موضوع
ما يستحب فيه فعن الكتب جمع بين العنوان الاول والثالث في باب الزكوة الغلات اضافة اليها العنوان
الاول ولم يذكر في الارشاد والروضة المستثنا وصار له ثلث ضوابط عندهم ومقتضى القاعدة العمل بعموم كل
من العناوين الثلثة ونظر المهم في موارد الافتراق كالجص والنورة والنفط والعسل وما شابهها من المعادن كلها

تكملة

تكملة او موزونة وان لم يكن من النبات وكذا لو كان نبات لا يدخله الكيل والوزن ولم يكن من الحبوب كالجوز فانه
المعتاد فيه العد دون الكيل والوزن او كان من الحبوب ولم يتعارف فيه شيء منهما ولم يكن من النبات لزم
لزم القول بالاستحباب في الكل والظاهر ان الاصحاب لا يرضون بذلك فلا بد اما من تقييد الاطلاقات بتنقيحه على
اعتبار الوصفين اعني الكيل والوزن وكونه من نبات الارض فيستدل على تخصيص كل من عموم الكيل والنبات
بالآخر بالروايات ويكون ذلك جابرا بالاجماع المحكي عن التذكرة وغيره اما تخصيص عموم الكيل بالنبات فيستدل
عليه بصحيحة محمد بن اسمعيل قال قلت للرضا ابي الحسن عليه السلم ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيهما فقال عليه السلم
اما الرطبة فليس فيه شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت
بالصاع او قال وكيل بالمكيال بناء على كونه كلما كلت بيانا للموصول المراد به كل ما ينبت من الارض فيكون
الموضوع حينئذ ما اجتمع فيه الوصفان من كونه من نبات الارض وكونه مكيلا وفيه بعد المساعدة على دلالته على
الحصر بناء على كونه في مقام اعطاء الضابط مع كونه محل نظر ومنع فلا يجوز الخروج عن عموم كل ما يدخل في
القفيز فهو يجري مجرى الحنطة المروي مرسلا عن كتاب عبد الله الذي رواه ابو الحسن عليه السلم في
جواب كتابه وقول الصادق عليه السلم كل ما يكال بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة في المستفيضة التي منها
الصحيحة المذكورة ومنها صحيحة زرارة ومنها موثقته ومنها خبر ابي مريم وغيرها مع منع كون المراد
بالموصول ما انبتت الارض فلم لا يكون خصوص الارز ويكون قوله من كل ما كلت اجراء للحكم الى غير الارز
مما تنبته الارض والمعنى واما الارز فالارز الذي سقته السماء ففيه العشر وما سقي منه بالدلو فنصف
العشر وهكذا يوخذ العشر مما سقي بالسماء ونصفه مما سقي بالدلو من سائر مكيلات نباتات الارض غير الارز
فالكلية الاخيرة ميزان للمقدار المخرج فيما تنبته الارض واين هذا من تخصيص العموم المشار اليها بنبات الارض
فلو لم يكن اجماع امكن تخصيص اثبات استحباب الزكوة في العسل والجص والنورة واشباهها من العموم المشار اليه وظاهر
الدروس الميل اليه في العسل ولا خصوصية له من بين سائر المكيلات بعد خروجه عن نبات الارض حلا هذا لكن الانصاف
ضعف المناقشتين في دلالة الرواية على التقييد اذ لو لم يحمل الموصول على العموم لزم الاخبار لقوله من كل ما كلت بالصاع
حتى يكون مربوطا به مثل قولنا هكذا ونحوه وهو مخالف للاصل فلا بد ان يكون المراد بالموصول العموم لا خصوص الارز

ولا يوهنه عدم اشتماله على العايد الى المبتدا لان الجملة اذا كانت عامة للمبتدا اغنا بها عن العايد كما ذكره
النحاة ومتى دل على التقييد بكونه نباتا واما عدم دلالته على الحصر حتى يتقيد به ساير الوجوه فهو مناف
لوروده في مقام بيان الضابط كما عرفت وقد يناقش ايضا بان كونه نباتا ملحقا بهما لا يقضي بتقييد عموم
كل ما كلت بالصاع بكونه ملحقا بهما بل يدل على تقييد الملاقة بكونه تكميلا على ما هو المدعى وقد يجاب بان المستفاد
من البيان ورود التقسيم على عموم الكيل فالمعنى ان ما كيل الحق بالماء ففيه العشر والحق بالدلو نصفها ولا يخفى
ما فيه من التعسف والتحكم وقد يستدل ايضا على عدم استحبابها في ساير المكيلات غير النبات بالقران بدخول لفظ
الحرث في الاخبار المشار اليها الى الحرث والزرع اما الى ما نبتته الارض فيرجع فيما عدا النباتات الى الاصل لان عموم
الكل لا يتعدى الى غير مصروف المضاف اليه فما نقلت كلما فهو لا ينبتا ولها الكبريت ونحوه مما هو خارج عن
المتعرف فهو حسن لكنه مبني على ما فيه دعوى الانصراف ولا تثبت الا في تلك العموم الابتدائية واما تخصيص
عموم النبات بالكيل فيستدل عليه بموثقة ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام سالته عن الحرث ما يزكى منه قال
البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذا كلما يزكى قال ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه
الزكوة بناء على كون الكلية المذكورة بعد الامثلة بيانا وميزانا لزكوة الحرث لا بيانا لقاعدة اخرى منفصلة
لان البيان اقرب عنه جدا فيدل على ان الحرث مشروط بالكيل كالحبوب والحرث يعم الاشجار كما في قوله تعالى
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الآية لما روي فيه ان الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم هو الكرم
فجاء صاحب الكرم الى داود على نبينا واله وعليه السلام فاستعداه على صاحب الغنم فقال داود اذهبا الى سليمان
ليحكم بينكما فذهبا اليه قيل انما امر بذلك ليعرف بنو اسرائيل ان وصيه بعده سليمان فذهبا اليه فقال
سليمان عليه السلام ان كانت الغنم اكلت الاصل فعلى صاحب الغنم الغنم وما في بطونها وان كان ذهب بالفرع
ولم يذهب الاصل فانه يدفع ولدها الى صاحب الكرم ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم قال سالته عن الحرث مما
يزكى منه قال البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه وفي نسخة
اخرى صحيحة من الكافي عن الحبوب بدل عن الحرث فان تعقيب الغلات المذكورة بالاشباه يؤيد كون الكلية
المشار اليها في موثقة ابي مريم بيانا وميزانا لا ما هو المزكى من الحرث لا قاعدة اخرى مستقلة فلا عبرة بالنبات

الذي

الذي لا يدخله الكيل وهو حسن وحسن منه الاستدلال بصحيحة محمد بن اسمعيل المذكورة اتفاقا فالمدعى صريح من
البيانية لعموم ما فيها صحيحا ثم ان عموم الحرث المطلق المتخذ بمعنى الاشجار البرية التي خلقها الله تعالى من
صرف طارت محل تامل بل منع نعم لا مضايقة في عمومه لمثل الكرم من الاشجار المحروثة ويظهر الثمرة في دار جيبا
ونلفل وهل ما شاكلها مما قيل باستحباب الزكوة فيها او يقال كما تعرف لو فرضنا عدم اعتياد الكيل او
الوزن فيها راسا في هذا الزمان ولا في الازمان السابقة اللهم الا ان يتم بعدم القول بالفصل بين النباتات
في اعتياد الكرم الكيل وهو مشكل فالجوز ونحوه مما لا يصدق عليه الحرث وليس مكيلا ولا موزونا يبقى تحت عموم ما
انبتت الارض ففي صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام جعل رسول الله صلى الله عليه واله الصدقة في كل شيء
انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وفي كتاب الرضا عليه السلام الى المامون لعنه
المروي في تحف العقول العشر من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وكل ما يخرج من الارض من الحبوب وفي
المروي عن العبد الصالح عليه السلام في حديث طويل والارضون التي اخذت عنوة الى ان قال فاذا خرج منها
بدا فاخرج منها العشر الحديث وقد يستدل على عدم الزكوة في غير المكيل بالاخبار الحاصرة في الشغب كما ان
العذر الخارج منها خصوص الكيل لا مطلق ما انبتته الارض وفيه انها لا تدل الا على نفي الوجوب عند الاصحاب
فلم يبق سوى الاصل الغير القابل لمعارضة الدليل ويؤيده ايضا ما في المسالك لعينه من الواضحات كالجوز واما
الدليل على استثناء كونه جيبا فقيل انه الاجماع الذي ادعاه في محكي المنتهى قال لا زكوة في الخضراوات كالبطيخ و
الباذنجان والبقول ولا في الورق كورق السدر والآس ولا في الادهان كدهن البنفسج والنيلوفر ولا في
شيء من الازهار كالعصفر والزعفران ولا فيما ليس بحب كالقطن والكتان وعليه علماؤنا اجمع خلافا لبعض
الجمهور انتهى وعن مفتاح الكرامة كما في جواهر الكلام ولا فيما يجب وكان ليس يجب فلا بد من الرجوع الى المنتهى
مقدمة لتحصيل الاجماع المنقول اذ لا دليل عليه سواه وان صرح به في محكي المعتبر وكشف الالتباس من ان عدم
النافع والعمومات المشار اليها في المكيل والنبات بخلافه وقد يجعل ما في المعتبر قرينة على صحة الحكاية الا ولى
وقد يورد على الاستدلال باجماع المنتهى بعدم الدلالة على نفي الاستحباب بل المحكي عن الذكرى نفي الوجوب عن هذه
المذكورات كلا او بعضا وهو يؤيد ارادة نفي الوجوب ايضا من معقد اجماع المنتهى او يوهن دلالته على نفي

الاستحباب وهو ان لا تابعية معدودة من الجملات في الاصول من جهة ودلالته ببعض نفي الذهب او الفضة وفيه مضافا
الى ظهورها في نفي جنس المثبت للمدعى هنا الاقوى بعض المقامات التي شاع فيها الاستعمال في نفي الصفات
الخالج منها اللفظ انه خلو معقد الاجماع المذكور عن الارز والعلس والماش والذرة وسائر الحبوب
اقوى شاهد على ارادة نفي الاستحباب لحصول الحصر في الغلات الاربع عندهم جميعا مع ثبوت وتعرض الاصحاب
المعضلات الفضلات التي تعتري العقيدة في فهم معاني الاخبار بكلمات الاخبار اعاذنا الله منها انا غنية عن
التمسك بالاجماع المذكور الذي اصلوه في نقله وفي حجيته بالمرسل الاخير وما يليه من رواية التحفة انهما مرجحان في تقييد ما
ما اخرجته الارض بالحبوب واذا ضم اليه يفيد عموم المكيل بما انبتته الارض كما رتبت اخبار الحبة في موضوع المستحب
فهو ما اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة الكيل والنبات والحب لا دليلين خاصة كما في جواهر الكلام ومع ذلك فباب
الناسخ غير مسدود لان المسألة ليست من الواضحات والعمل بعموم ما انبتته الارض فالحاصل الاصح فيه فلا يبعد في القول
باستحبابها نحو الذرة ونحوه والعصفر وسائر ما يخرج من الارض اذا كان مكيلا او موزونا هذا كله في المثنى
منه واما المستثنى فيدل عليه بعد اجماع المنتهى روايات منها صحيحة زرارة المتقدمة ومنها صحيحة الحلبي قلت
لابي عبد الله عليه السلام ما في الخضر قال عليه السلام وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر قال عليه السلام ليس عليه
شيء وبمعناها روايات اخرى تاتي بعضها في مقام الحاجة واورد على الاستدلال بها وبنحوها كل
باجماع المنتهى من عدم دلالتها على نفي الاستحباب الذي هو المقصود بالاستثناء بل قيل ان ظاهر قولهم ليس في
الخضر زكوة نفي الوجوب لان الحق المستحب لا يتعلق بالعين الزكوي بل انما يتعلق بذمة صاحب المال مع وجوده
عدم تعقل ثبوت الحق الاستحبابي في الاعيان ورد بان هذه دقة لا تلتفت اليها اذهان عامة الناس فلا ظهور
لها في نفي الوجوب انتهى وفي صحيحة زرارة لا تفصيل الا الحمل على نفي الرجحان المطلق لما عرفت من عدم وجوب الزكوة في كل
ما انبتته الارض فيقتضي ان يكون الاستثناء نافيا لاصل الرجحان كما لا يخفى ويدل عليه ايضا رواية الحلبي المتقدمة الدالة
مضافا الى ما ذكره في تعليقه على انه ليس على ... على الا ان شيئا لا وجوبا ولا استحبابا كذا ... الامر
بالحكم لان قوله عليه السلام ليس عليه شيء اظهر في نفي الوجوب من قوله ليس فيه شيء وكيف كان ففي اجماع المنتهى المعتضد بنفي
الخلاف المحكي عن المقنعة كفاية في عدم استحبابها في الخضر وانما الاشكال في المراد به وتمثله وشبهه كما في الروايات فان فيه خضا

واجمالا

واجمالا ما اراد في صحيحة زرارة عنهما عليهما السلام بما ابقاه له حيث قالا عليهما السلام عفى رسول الله صلى الله عليه وآله عن
الخضر قال قلت وما الخضر قال كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد
الحديث وفي صحيحة اخرى له عن الصادق عليه السلام كل شيء يفسد من يومه الا ان البحث في تنقيح الزمان الملحوظ في سرعة
الفساد وانه ساعة او يوم او يومان وفي تنقيح المراد باليوم في التمثيل الجزم القطعي بعدم ارادة الحقيقة لدخول
البطيخ والفواكه وامثالهما في المستثنى مع عدم فساد اكثرها في يوم ولا في يومين ولا في ازيد كالتفاح والسفرجل
امثالهما من البقول والخضر ايضا مالا يفسد في يومه كاصل السلق والجزر والشلجم ونحوها بل فيها من الفواكه ما تزيد مدة
البقاء في يوم او يومين طراوة وكمالا كبعض افراد البطيخ والركي ... وصل بعض افراد الحب والكلام بالفاكهة
ثم المراد بصلاحية البقاء ايضا غير منقح من حيث احتمال كونه مطلقا او بشرط عدم العلاج من تشميس وتجفيف ونحوهما
مع ان الزبيب والتمر اللذين صارا اعظم ما يجتنب فيه معمول فيهما التشميس ولك ان تجعل كلا من الخضر والفواكه
عنوانا مستقلا وتلاحظ سرعة الفساد في الاول دون الثاني ويؤيده استثناء ثمرة البستان في بعض الاخبار فيرتفع بعض
الاشكال ويبقى بعض فهو معيار زمان الفساد ولا يبعد استثناء كل ما ليس من الحبوب المستفادة من الاحتمال
المنع في موارد الشك هو عموم ما انبتته الارض الا ان يقال بسراية اجمال المخصص المتصل الى العام وفيه مضافا
الى منع كون الاستثناء من المتصل كما هو احد الوجهين والقولين فيه اما تقويمها ان الاستثناء انما هو في بعض عمومات
ما انبتته الارض لا في كلها فلا مانع من الرجوع الى ما ليس مخصصا بها كرواية التحف وما يليه من المرسل كما انه
لا مانع من التعرض لبعض الفروع التي ذكرها القوم وغيرها توضيحا للحال منها اللوز والبندق ونحوهما
مما له قشر ولب وهو داخل فيما اخرجته الارض حاتمة والمعتاد فيها الوزن فان اكتفينا بالوزن جرى كالكيل
استحب فيها الزكوة لكن بناء على اعتبار كونه حبا الا ان كونه ... وقد عرفت الكلام فيه ومنها الجوز ونحوه من المعدودات
فالظاهر عدم الاستحباب فيها لانتفاء شرطي الكيل والوزن وكونه حبا ومنها الحطب والفحم فالظاهر ... فيهما
ايضا العدم وان اعتيد فيهما الوزن او الكيل بناء على اشتراط الحب كما مر ومنها ... السنابل والادوية
كذا ... ونحوه ففيها ايضا احتمال العدم لتعلق الكيل فيها ومجرد الوزن بدون ... الكيل ... لا
ياتي الكلام فيه في التنبيهات مضافا الى عدم كونه حبا ومنها الخوخ ونحوه من الاثمار ... العدد في ... الاستحباب

الزكوة فيها حيث نسب معظمها في الاثار الى الرواية ومنها الزيت ولعل الظاهر من محكي الدروس ايضا استحبابها حيث
نسب القول بوجوبها فيهما الى ابن جنيد وحكم بشذوذه ثم قال نعم يستحب فيما يكال او يوزن فان ظاهره الاستثناء
للانفصال ومقتضاه سريان الاستحباب اليها على تقدير اعتبار الكيل والوزن فيها وفيه اشكال من جهتين لانك عرفت
اشتراط كونه حبا وصدقه على الزيت غير واضح فكيف عن العسل وبانى ايضا الاشكال في الاكتفاء بالوزن وحده مع عدم
الكيل فعلا او قوة ومنها الفلفل ولا مانع من الزكوة فيه لكونه حبا مع اهليته للكيل الا ان يتمسك بعموم ما في
البستان لخلج عما به الزكوة في بعض الاخبار وفيه ان ما في البستان لعرفي ليس منها فلفل قطعا والسؤال
منصرف الى مثلها او يقال بدخوله في الفواكه والثمار الخارجين في الروايات وفيه نظر ومنها الهل وحكمه حكم الفلفل
ومنها الازهار والاوراد كالعصفر والزعفران ونحوها وعن الدروس ايضا الميل الى الاستحباب حيث نسب القول
بعدم طهارة القطن والزعفران وجميع الثمار الى الرواية بعد ان جعل المدار على الكيل والوزن وقد عرفت ضعفه
اطلاع المنتهى انه لا شيء في الازهار وعرفت ايضا ظهوره في نفي الاستحباب دون الوجوب مضافا الى عدم كونها حبا
فلا استحباب الا انها ما حكم والنبي واما الثاني حكم الازهار بقى الكلام في امور مهمة لا بد من التنبيه عليها الاول
ان تعلق الحق الاستحبابي بالعين لحق المارة وحق الطبلي وحق الطعمة للجدة والجد مع الحاجب وحق الناظر الى
الطعام ونبيها الزكوة المستحبة بما انبته الارض لا معنى له سوى الحكم التكليفي العرفي وهو الاستحباب وقد يتوهم
بعض الكلام والتحقيق في ذلك حيث استدل للقائلين باستحبابها هنا على كون الزكوة الواجبة ايضا من باب التكليف
اصالة وان تولد منه حكم وضعي تبعا ولهذا اجاد في جواهر الكلام حيث نقل المدعى لهذه المسألة تذكرة الكلام
اجمال تعلقها بالعين او رجوعه الى صرف الاستحباب وجهان وجهها تم بحر الثاني ثم قال ان المسألة محل اشكال
وتامل لكنه لم يجد في القرينة بين المستحبة والواجبة حيث استفاد منه قدس سره اذ الظاهر بل المعلوم عدم خلافهما
في الماهية بل في الحكم فينبغي البناء على كون الزكوة الواجبة ايضا تكليفا محضا وهذا الاينافي شركة الفقراء في العين لان
الامر باداء التي العين التكليفي الى شخص اوله استحقاقه في نفس العين وعرضنا انها ليست من قبيل البيان وسائر
الاسباب الوضعية القابلة للثبوت مع عدم شرائط التكليف فلا بد من حمل الحق في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وفي
الاخبار المستفيضة الواردة كقول الصادق عليه السلام في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه انت ونحوه على ما يجري في

الواجب

الواجب والمستحب بناء على تعلقها في الواجب بالعين على فرض مساعدة الدليل عليه كما يأتي حينما ذكره الثاني
الثاني بذور ما يجب فيه الزكوة كبذر البطيخ والبقل والجزر ونحو الحلبة والكراث والحناء والبنج ونحوها
هل يتعلق بها الزكوة مع احراز الشروط المتقدمة ام لا قد يحكى للمسالك عن ظاهر الخلاف استحبابها فيها
لكن العلامة قده في محكي التذكرة نفى عنها الزكوة وقيل انه ظاهر في نفي الوجوب دون الاستحباب وعن بعض حواشي
الكتاب التفصيل بين البذور التي يقصد منه او دانها كالحناء والبقل والكراث لا نفسها وبين ما كان مقصودا
اصليا كبذر السمسم والخشخاش والباقلا والعدس لكن الظاهر عدم صحة النسبة اذ المحكي عنه نفي الاستحباب في
البذور مستدلا عليه بانها غير مقصودة بالذات فالمستفاد من تعليل نفيها الاسناد اليه بكشف من التفصيل
المذكور ثم اشاره واستدل عليه برواية محمد بن مسلم قال سألته عن الحبوب ما يزكى منها قال عليه السلام البر والشعير و
الذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا واشباهه الخبر بناء على هذه النسخة لكن عن نسخة
اخرى عن الحرث بدل عن الحبوب قيل والاولى اصح وعليها فالتقريب عنوان المبادر من وجه المناسبة مع الجامع
القريب بين الامثلة وهو كونها مقصودة بالذات مطلقا او مع كونه ماكولا وفيه انه لا مانع من كونه طعاما
فكيف يتعدى الى السمسم ونحوه مما ليس بطعام وان كان ماكولا مضافا الى ان استفادة المانع على وجه يظهر من قضية
طلبية وهي عدم استحبابها فيما ليس مقصودا اصالة من المنع الواضح في مقابل عموم ما اخرجت الارض وعموم المكيل في
الاخبار المستفيضة المشار الى بعضها وقد يستدل ايضا بالروايات النافية لها في الخضر والبقول اذ لو ثبت في بذورها
صدق ان فيها الزكوة لان المتبادر من سلبها نفيها عدمها مطلقا لا في انفسها ولا في بذورها وفيه ايضا تامل مع ان
قضية هذا الوجه بطلان التفصيل والبناء على ما عن التذكرة من اطلاق النفي مطلقا او على ما عن المسالك من الاستحباب في كل
حيث صرح بالاستحباب في السمسم وبذر القطن والكتان وغيرها فافهم والصواب اخراجها عن اطلاقات بعض الشروط السابقة
ككونه حبا لانها ليست من الحبوب وعلى تقدير صدق الحب على بعضها امكن اخراجها عن اطلاقات شرط الكيل لانها لا تكال
وان دخلها الوزن بناء على عدم كفاية الوزن وحده كما يأتي وعلى تسليم انه يكفي لكن او اذا كان قابلا للكيل فلا يبعد
في الاستحباب لو للتسامح وفاقا للمحكي عن المبسوط والخلاف والمسالك وان كان الاقوى العدم للشك في دخول
الاصل تحت العموم بعد خروج الفرع فيرجع الى الاصل ثم ان في قول العلامة بالاستحباب توهينا للاحتجاج على اعتبار

دخول

الحب لان البذور كلا او جلا ليست من الحبوب كالحمص وكذا في القول بالتفصيل الا ان قوله تعالى حبة من خردل دليل على
البذور في الحبوب الثالث لا فرق بين الواجب والمستحب في مقدار النصاب ومقدار ما يخرج اجماعا كما عن
المدارك والذخيرة والمنتهى ويدل على الثاني مضافا الى ذلك بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام الذرة والعدس
والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير ونحوه كل ما دخل القفيز فهو اي كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى
الحنطة والشعير والتمر والزبيب ويمكن استفادة التساوي في الاول ايضا من عموم المنزلة في الثاني كما لا يخفى لكن يشكل
الحال في الازهار والاوراق والعسل ونحوها بناء على ثبوت الاستحباب فيها اذ يشكل سريان المماثلة والتنزيل في العامين
اليها لعدم كونها مما يدخل في القفيز الذي هو من المكيال كما لا يخفى الثالث الرابع هل العبرة بالكيل بالكيل من حيث هو
او من حيث كونه طريقا ومرآتا للوزن وتظهر الثمرة فيما اعتيد فيه الكيل الغير المعتدل بالوزن كالماش والنبق في بعض
البلدان مقتضى الجمود على ظاهر العنوان في النصوص والفتاوى هو الاول لكن الظاهر ان الكيل من حيث هو ليس فيه فائدة
ما لم يكن كاشفا عن مقدار الشيء وتشخيصه فيه انه القائم بالغرض التام في المكيلات هو مقدار الوزن به يعرف
الان مؤنته ومنفعته وما يحتاج اليه وانما اعتيد الكيل في الاجناس بعد تقدير الوزن به تسهيلا ويؤيده او
بل يدل عليه ما في بعض نصوص الباب من اعتبار الكيل بالصاع لانه كان كيلا معتدلا بالوزن كما تعرفه في بيان نصاب الغلات فالظاهر
انه لا عبرة به ما لم يكن كاشفا عن الوزن وهل الوزن وحده يكفي فيما لم تجر العادة على كيله ابدا مقتضى الفتاوى حيث
عطفوا الوزن على الكيل نعم لكن النصوص بحذافيرها خالية عن الوزن ولذا قيل ان الوزن وحده لا يكفي ثم يستدل
عليه بما عرفت من خلو الاخبار وبانهم صرحوا بعدم الزكاة في الجمال لانه ليس مما لو كان موزونا بل الان بل انه من عاطفي
الوزن على الكيل كالشهيد والعلامة قدس سرهما صرح في محكي المنتهى بانه لا زكاة في الجمال كورق السدر والآس وكذا
العلامة والحلي وغيرهم صرحوا بانه لا زكاة في الازهار والاوراق مع انها توزن فان الظاهر منها ان سبب العدم انما هو
عدم الكيل لا عدم كونها من الحبوب خصوصا عبارة المعتبر حيث جعله متفرعا على عدم الكيل لا على شيء اخر ونواح نظرا الى
الوجوه التي ظاهرها في الفتاوى محمله او كلا من الاكتفاء بالوزن حيثما يقتضيه او العاطفة ليرتفع محله لكن فعلية
الكيل ليست الا دونه فالقابلية مع فعلية الوزن تكفي ويظهر الفائدة في مثل الزعفران والافيون وبذور الاشياء بناء على
استحباب الزكاة فيها فانه لم تجر العادة فيها بالكيل ولا يجري ايضا لعدم القابلية لا زكاة فيه قلت يمكن ان يقال

ان

ان قابلية الكيل اذا كانت كافية كان البحث في كفاية الوزن وحده قليل الثمرة لان كل شيء قابل للكيل ولو بوجه شيء
غير قابل للكيل كما ذكر والبطيخ ونحوهما او لكثرة الاختلاف في الخفة والثقل غير مضبوط في الكبر والصغر او في الغلظة
والخفة او في غيرهما مما يختلف به الكيل مع وحدة الوزن كالبطيخ والاوراق ولكن الاكتفاء فيه بالوزن وحده
التفاتا الى ظاهر الفتاوى والى المعروف من المناط الملحوظ في الكيل اعني الوزن وسقوط الكيل من حيث هو عن
الاعتبار ثم اقول مزيدا وحيدا لم اجد فيما اقول موافقا انه لا عبرة بالكيل والوزن وانما هما للقيد الوارد في
النصوص والفتاوى على الغالب لعموم ما انبتته الارض واخرجته بعد استثناء الخضر وما يفسد ليومه وقد نوبه
ايضا اريد دل عليه مضافا الى كونه موافقا للقاعدة الاقتصار في الخروج على القدر المتيقن بعد حمل التقييد بالكيل
على الغالب انه لو فرض جريان العادة على تناول الغلات الاربع في المعاملات والتجارات والمحاسبات على
المشاهدة لم يسقط الزكاة الواجبة ولو قلنا بما قال به كاشف الغطاء قده من ان العبرة في المكيل والموزون
بعادة كل زمان مع كل مكان كما يأتي فكذا الزكوات المستحبة فلا مانع من القول بالاستحباب لو فرض عدم اعتياد
الكيل او الوزن في بعض الحبوب خصوصا اذا كان من الطعام كالذرة وشبهه هذا على تقدير اعتياد الكيل او
الوزن حيثما يقتضيه الجمود على ظاهر النصوص والفتاوى خلافا لما استظهرناه اذا اختلف البلدان في الاعتياد
بالكيل فاعتيد في بعضها المشاهدة فهل يسقط الزكاة في تلك البلدان ام يكفي اعتياد الكيل في غالب البلدان
قال في محكي كشف الغطاء بالسقوط قياسا بالمكيل والموزون في المبيع وقال بعض من ظهر بكلامه وهذا الوجه
في غير الاجناس المتعارف فيها الكيل كالجوز فلا عروض في دوران زكوته مدار الكيل فحيثما يكال يزكى وحيثما
لا فلا واما الاجناس المتعارف فيها ذلك فلا يسقط فيها اذا فرضنا الاكتفاء فيها بالمشاهدة في عصر
او مصر قلت لو كان شيء معتادا فيه الكيل في عصر النبي صلى الله عليه وآله او في احد اعصار الائمة عليهم السلام
فمقتضى القاعدة عدم سقوط زكوتها بزوال عادة الكيل فيها في الاعصار اللاحقة او الامكنة النائية واما غير
ما علمنا دخول الكيل فيه سابقا سواء علمنا بعده او شككنا فان قلنا بشرطية الكيل او الوزن ولم نجعلهما قيدا
غالبيا اشكل فيه وجوه احدها ملاحظة غالب الاعصار والامصار وثانيها الاكتفاء بالكيل في
الجملة وثالثها ملاحظة حال كل عصر او مصر ومقتضى القاعدة غير خفي والله العالم بقي شيء وهو الاشارة الى بعض

نرى في العامة فان معرفة مذاهبهم لها مدخلية في استنباط الاحكام من الاخبار فعن كثير منهم وجوب الزكوة في كل
ما ينبت من الارض او بما عدا الحشيش والحطب والقصب الفارسي كما عن ابي حنيفة وزفر وانه في جميع الثمار ووجوب
التي تكال وتدخر الا الجوز كما عن احمد او في كل ما يسان ويدخر كما عن الشافعي او في كل ما له ثمرة باقية كما عن
ابي يوسف او في الحبوب كلها كما عن مالك وغيرهما مما ذلك مما لا يليق التعرض له عندنا وفي مال التجارة قولان
احدهما الوجوب والاصح الاستحباب وهو المشهور بين الاصحاب والمنسوب الى الجماعة محكي عن الخلاف والمختلف والتحصيل وحكي في
المدارك والمصابيح الى عامة متاخريهم وكذا الرياض منبها عليه ومن تاخر عن ظاهر الانتصار والغنية او صريحهما دعوى
الاجماع عليه والقول بالوجوب محكي عن ابني بابويه وعن جماعة منهم محكي الخلاف والوسيلة ولم اجد والنزهة
عن طائفة من الشيعة ما نسبه الى العماني من نقل الاقوال الثلثة وربما نقل قول ثالث وهو انه اذا باع حال التجارة
زكاه لسنة واحدة ومستند الوجوب ظواهر جملة من الاخبار القريبة من الاستفاضة المشتملة على الصحيح وغيره منها صحيحة محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا فكسد عليه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال عليه السلام
ان كان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعد ما
امسكه بعد راس المال قال وسألته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال عليه السلام اذا حال عليه الحول فليزكها
وموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين او اكثر من ذلك
قال عليه السلام ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطي به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت
عليه الزكوة وان لم يكن اعطي به راس ماله فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا باعه فانما عليه زكوة لسنة
واحدة ونحو خبر ابي الربيع ان امسكه التماس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وغير ذلك مما هو قريب من التواتر
لفظا ومعنى وحملها الاكثر على الاستحباب جمعا بينها وبين مستفيضة اخرى نافية مضافا الى اجماع الانتصار والغنية
المعتضد بذهاب الاكثر والى المستفيضة الحاصرة لهاته الاصناف التسعة التي ليس منها مال التجارة قطعا كصحيحة زرارة
قال كنت قاعدا عند ابي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال يا زرارة ان ابا ذر وعثمان تنازعا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا
حال عليه الحول فعليه الزكوة فتخاصما في ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال القول ما قال ابو ذر فقال ابو عبد الله

عليهم

عليه السلام ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال ابوه عليهما السلام اليك
عني لا اجد منها بدا ونحو عبد الله بن بكير وعبيد وجماعة من اصحابنا قالوا قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في المال المضطرب به
زكوة فقال له اسمعيل ابنه يا ابه جعلت فداك اهلكت فقراء اصحابك فقال اي بني حق اراد الله ان يخرج فخرج
الى غير ذلك مما لا يخفى لكن الصحيحين نصان في ان الحكم الالهي الحق المصون في خزانة علم الله هو عدم الزكوة وان
ما صدر منهم في الباب من الاوامر الظاهرة في الوجوب خرج مخرج التقية ولذا حملها عليها في محكي الوافي ومطلق نفيها
اصل رجحان الزكوة واستحبابها عملا بالاصل السليم عن المعارض بعد كونه مطروحا للتقية لان مذهب جمهور العامة
الوجوب وينسب الحمل على التقية بعضهم الى جماعة من اصحابنا واجيب عنهم تارة بان مجرد الموافقة لمذهب العامة لا يصلح
دليلا على التقية في الاخبار المتعارضة بل مقتضى القاعدة المقررة المستعملة في الفقه عند الاصحاب تقديم الجمع على جميع
انواع الطرح التي منها الحمل على التقية ومقتضاه حمل الاخبار المثبتة على الاستحباب فلا وجه لانكاره بطرح الاخبار اعتمادا
على موافقتها لمذهبهم ونفي ما عرفت من شهادة الصحيحين بذلك فلا اعتماد عليها الا على مجرد الموافقة لمذهبهم واخرى
بان اللازم بعد الالتجاء الى الحمل على التقية الاقتصار فيها على قدر الضرورة فيحمل عليها في بعض مدلولها وهو الوجوب وعلى بيانه
الحق والحكم في الاخير وهو اصل الرجحان قاله بعض مشايخنا قدس سره في جواهره وهو بعد لمن تامل الا الجلوى بتحقيق
وتدقيق ولا علينا نقل لو نقلنا عين عبارته في هذا المقام لانه اصل شريف ذو فروع كثيرة ينفع معرفته
باقي الاخر في هذا الباب مضافا الى كثرة ما يتفرع عليه في سائر ابواب الفقه وهو انه هل يجب التبعيض في مدلول الخبر
المعلوم خروجه مخرج التقية او لا بد من طرحه في جميع مدلوله قال قدس سره ودعوى ان المراد من ذلك الامر الوجوب
تقية فلا دليل على الندب حتى يدفعها اصالة حجية قول المعصوم وانه في بيان حكم شرعي واقعي قلت اراد قدس سره
بطلان هذا الوجه الاول يعني ان اصالة عدم التقية لا يصار عنها الا بدليل غير مجرد التقية الموافقة لمذهبهم ثم قال
ولما كان ان التقية يقتصر فيها على اقل ما يندفع به كذلك المستعمل مجازا في قول المعصوم يقتصر فيه على اقل ما يمكن من
ارادته منه ومن ذلك ما نحن فيه ضرورة امكان كون التقية في ذلك التعبير الذي ذكرناه فينبغي الاقتصار عليها عن حمل
الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب كما هو واضح انتهى كلامه رفع الله مقامه وحاصله بعد التامل والتام
العبارة من مقصوده هو الوجه الثاني وهو حسن فيما لو تعدد الدال والمدلول بان كان كل من الرجحان والوجوب مستفادا من لفظ

مستقل كما لو قال فيه الزكوة وهو واجب مثلا فيقتصر في التقية على محل الاجماع وهو الوجوب دون نفي الفضل
الذي هو الرجحان ويثبت بذلك الاستحباب الاصطلاحي واما لو كان كلاهما مستفادا من لفظ واحد وهو الامر وما
يجري مجراه فلا يتصور التفكيك بين معنى الفضل في الطلب والقول بالقيام كلام الامام الذي بعد العلم بصدور الكلام
عن تقية وربما يجاب بان ارادة الاستحباب من الامر بقرينة منفصلة امر جايز شايع وكون ظاهره هو الوجوب لما ينافي
التقية لا ينافي ارادة الاستحباب منه بقرينة خارجية كالاخبار والاجماع القائمين على عدم الوجوب في المقام وهذا
الجواب وجدناه في بعض تحقيقات شيخنا الاستاد قدس سره في بعض نظاير المقام ويدفعه ان مجرد عدم المنافات لا يجدي
بل لابد من وجود القرينة على ارادة الاستحباب والاخبار النافية للوجوب انما تصلح قرينة على ارادة ذلك من الامر اذا لم
تكن صادرة عن تقية اذ يمكن ذلك ولو كانت موافقة لمذهبهم واما بعد العلم بصدورها عن تقية فلا اثر حقيقة
حتى يصير الاخبار النافية او الاجماع قرينة على استعماله في الاستحباب هذا ويمكن توجيهه بان الاصل في الكلام ان يكون صدوره على
الافادة والاستفادة وسوقه لبيان الواقع لا لاغراض اخرى كالتقية والكناية والتمثيل ونحوها مما ليس لبيان الحكم
الواقعي وهذا امر واضح لمن عرف طريق اهالي اللسان ولاحظ ما هو الغالب الشايع في محاوراتهم ولا يخرج عن هذا
الاصل الا بالدليل فاذا شككنا في ان التقية المرعية في الكلام هل هي في اصله حتى يكون مخالفا للاصل المذكور رأسا
او في بعض خصوصياته حتى يكون باقيه وجب المصير الى الثاني عملا بالاصل المزبور مهما امكن كما في سائر الاصول المستعملة في
فهم الاحكام ومرادات المتكلمين فاذا علمنا بمراعاة المتكلم التقية في الامر الصادر منه الظاهر في الوجوب ودار
الامر بين ارجاع التقية الى اصله فيطرح رأسا او الى خصوصية التعبير بالوجوب خاصة فيحمل على الاستحباب فان لم يكن
هناك ما يمكن استفادة الاستحباب منه بعد ضمه اليه وملاحظتهما معا بان لم يكن في المسألة سوى الاجماع على عدم الوجوب
فحمله على الاستحباب مخالف للقاعدة كما حققناه في الاصول حيث انكرنا تلك في حمل الامر على الاستحباب بمجرد كونه الوجوب
مذهبا للمخالفين مخالفا للاجماع اذ بعد القطع بصدور الامر عن تقية يدور الامر بين ارجاعها الى اصله او الى
خصوصيته واصالة عدم التقية في حد ذاتها دون العلم الاجمالي لا يجري في الجانبين لكن بعد العلم بمراعاتها في الكلام
في الجملة ودوران الامر بين الارجاعين تتعارض الاصلان ويتساقطان واما لو كان في الاخبار ما يرجع الى الامر
المذكور ولوحظا معا كان ظاهرهما الاستحباب وجب الحمل عليه لاصالة عدم التقية في اصل الكلام لما عرفت من

سقوطها

سقوطها بالتعارض بالاصل المشار اليه بعد تعارض الاصلين والتوقف لان المجاز مع القرائن كالحقايق
الثانوية فان امكن الاستفادة بطريق الحقيقة والا فبطريق المجاز ومحصله ارجاع التقية الى تاخير قرينة الاستحباب
عن وقت الخطاب مراعاة للقاعدة وجمعا بينها وبين شواهد التقية فليتدبر فان المقام مفتقر الى الدقة
نظير ما ذكرناه في توضيح كلام الاستاد قدس سره انه حري بالقبول ويمكن ارجاع كلام بعض مشايخنا المشار اليه
فيتحد الجوابان الاخيران هذا بعض التحقيق في هذه المسألة الاصولية اجملناه في المقام لانه من مزال الاقدام
ويحتاج اليه الفقيه في باب الزكوة وفي ساير ابواب الفقه كثيرا وربما يستشهد لما ذكرنا من التفصيل والفرق بين وجود
القرينة وعدمها بعمل الاصحاب فانه ليس على نسق واحد فقد يحملون الامر الموافق بظاهره للتقية على الاستحباب كما في
هذه وغيرها مما مر بيانه من مستحبات الزكوة وربما يطرحونه رأسا فلا يثبتون به الاستحباب اصلا كبعض اوامر الصوم
الوارد في بعض ما هو موافق على مذهب العامة وغيرها مما يطلع عليه المتتبع المتدرب فعليك بحفظ المقامات و
اعطاء كل مقام حقه فان عرفت هذا فلا يخفى اختلاف المقامات بين ثلث احدها موافقة الامر للتقية في
صورة تعارض الاخبار نفي حمله على التقية او الحمل على الاستحباب جمعا بينها وجهان ماضيان اقويهما اولهما
وثانيها وروده في غير صورة التعارض مع قيام الاجماع على عدم الوجوب مجردا عما لو انضم اليه استفيد منه وهذه
جملة لا يحمل على الاستحباب وثالثها ذلك مع وجود القرينة الصالحة للاستفادة بالانضمام وهذه ذات وجهين قد
عرفت ان الاوفق بالقاعدة ايضا حمله على الاستحباب ولا يخلو من اشكال والله العالم ومما تستحب فيه الزكوة اناث الخيل
الاناث سائمة دون الذكور والحمير والبغال كل ذلك ويأتي ان زكوة العتيق منها ديناران وغيره دينار و
لو تولد حيوان بين حيوانين احدهما زكوي ففي الحاقه بالزكوي اطلاقا لاسمه عليه بلا خلاف محقق او
منقول بين الاصحاب سوى الشيخ قدس سره في محكي المبسوط ففصل بين زكوي الام فيجب فيه ثبوت الزكوة بعد لم يزيد
والتابع وبينها زكوي الاب فنفاها فيه مدعيا لعدم الخلاف فيما لو تولد بين الظبي الانثى والغنم المذكور وجوه
المسألة تبتني على ان ماهية السلالة للحيوان المتولد بين حيوانين اما ان يكونا زكويين او احدهما او لا يكون يحمل على
التقديرات اما ان يلحق باحدهما او بثالث زكوي او غيره فالصور حينئذ تسع انثى ولا يخفى ان في كون احدهما زكويا
صورتان بناء على ملاحظة الاب والام وكذا في كونه باسم احدهما فالصور اثنا عشر لا تسع ولعله لم يلاحظ الاب والام بناء

ملاحظة

على عدم الفرق بينهما وانجبر بانه الصور مع ذلك تربيتي الى الزبد بشفابنا على كونهما محللين او محرمين او مختلفين
على تقدير كونهما غير زكويين كما لاحظه قدس سره حيث قال فالضابط انه متى كان احدهما زكويا فهو ملحق بحقيقة
ذكوى سوا كان احد ابويه او غيرهما نظرا الى قدرة الله تعالى وجبت فيه الزكوة وان لم يكن على حقيقة ذكوى من الحيوان
احد ابويه او غيرهما نظرا الى فلا زكوة ولو لم يكونا زكويين فان كانا محللين او احدهما وجاء بصفة زكوى
وجبت ايضا والا فلا مع احتمال التحريم لو كانت امه محرمة وان جاء بصفة المحلل وان كانا محرمين وجاء بصفة الزكوى
احتمل حله ووجوب الزكوة وعدم الحل فتنتفي الزكوة وان جاء غير زكوى فلا زكوة قطعا وفي حله لو جاء بصفة
المحلل الوجهان والوجه التحريم فيهما لكونه فرع محرم انتهى وفيما ذكره احتمال وجهين احدهما انه لا فرق بين
المتولد بين الزكويين وغيرهما مع كون الولد ملحقا بغيرهما اذا جاء بصفة الزكوى حيث قال بالزكوة في الاول دون
الثاني وثانيهما انه قال الوجه في التحريم مع دخوله في اسم المحلل خصوصا مع تعليله الزكوة في الملحق بغير ابويه لم زكويين
بقدرة الله تعالى ويندفع الاول باحتمال التحريم في حرام الابوين فيتبعه احتمال عدم الزكوة بخلاف حلالهما ويمكن ان
يدفع الثاني ايضا ويمكن من ان يجرد المشاركة في الصورة والاسم لا يكون سببا للقطع باتحاد الحقيقة اذا كان هناك
امارة على خلافه فلو تولد شاة بين الخنزيرين فكيف يمكن القطع بان حقيقته حقيقة الشاة ومع عدم القطع فالحكم
هو الاصل القاضي بعدم الزكوة وفيه ان حقايق الحيوانات كحقايق سائر الاشياء امور وجدانية للناس لاتكاد تخفى
عليهم كالحلو والحامض وحقيقة الغنم مثلا ليست امرا مجهولا في مدارك الناس واذهانهم حتى يتطرق اليها الشك في
اذهانهم فاذا اجتمعت فيه صفات الغنم لونا وشكلا وطعما وغير ذلك مما يمتاز به الحيوانات بعضها عن بعض حكم
اهل العرف بذلك من غير خلاف بينهم فيثبت له حكم الغنم لان الاحكام الشرعية تدور مدار موضوعاتها العرفية تبعا لعرفها
ولذا لا يثبت للون الدم حكمه ولا للبخار المتصاعد من البول حكمه مع احتمال ان كلا منهما في دقيق النظر داخل في حقيقة
اصله نعم لا يبعد في دعوى الفرق بالنسبة الى الحقيقة المتولدة من ابويها او احدهما خصوصا مع ملاحظة الغرابة والبعد في
تولد غير الجنس من الجنس هذا في حكم الزكوة واما حرمة لحمه فهو مبني على اصله الماخوذ من نتيجة المحقق الثاني قدس سرهما
من البناء في اللحوم على اصالة الحرمة حتى في المتولد بين الحلالين اذا خالفهما في الاسم في العرف فيحتمل ان يكون نظره
قدس سره الى ما هو المقرر في الشاة التي ارتضعت من لبن خنزيرة من القول والفتوى بالتحريم مع انبات لحمها فانه بدل بالعرى

او بالمناط المنقح القطعي على تحريم ما تولد من المحرمين وكانه يشير الى هذا الوجه تعليل بكونه محرما فرع محرم
الانصاف ان احتمال التحريم للجلوس فوق ملاحظة ما ذكرنا في توجيه التعليل بل يرى الاشكال في الفرق بما لو كان
الام خاصة محرمة ويؤيده او يشير اليه بتبعية الولد في الملكية للام لا للاب والله العالم **القول** في زكوة
الانعام والكلام في الشرايط والفريضة واللواحق اما الشرائط فاربعة الاول اعتبار النصاب فكما يعتبر النصاب لمقدار من
المال كما ان الكلب اسم للمكتوب وهذا الشرط مما ادعي فيه الضرورة فضلا عن الاجماع والنصوص المستفيضة وفي الابل
اثناعشر نصابا خمس كل خمسة كل واحد منها خمس فاصارت ستة عشر صار كلها نصابا ثم ست وثلثون ثم ست و
اربعون ثم احدى وستون ثم ست وسبعون ثم احدى وتسعون هذه احدعشر ثم يدخل في النصاب الكلي بان في كل خمسين
مائة واحدى وعشرين ما دون اربعون او خمسون او فيهما على المشهور بين الاصحاب في الكل خلافا للقديمين في النصاب السادس
فاسقطاه واثبتا فرضه وهي بنت مخاض في سابقه وهو خمس وعشرون استنادا الى حسنة الفضلا محمد بن مسلم وابي بصير
وبريد العجلي والفضيل بن يسار عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا في صدقة الابل في كل خمس شاة الى ان يبلغ خمسا وعشرين
فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض فاجابهما الشيخ تارة بالاضمار وزيادة واحدة بعد قوله في الصدقة للاعتماد على
فهم الراوي واخرى بالحمل على التقية لموافقتها لمذهب العامة حيث تقول في النصاب السادس بابنة مخاض ورد ما الثاني
في محكي المعتبر فقال اما الاضمار فبعيد واما التقية فكيف يحمل عليها ما اختاره جماعة من محققي الاصحاب ورواه احمد بن محمد
البزنطي فكيف يذهب على مثل ابن ابي عقيل والبزنطي وغيرهما ممن قال ذلك مذهب الامامية من غيرهم قال والاولى ان
يقال فيه روايتان اشهرهما ما اختاره الشيخ رحمه الله واصحابه انتهى قلت اعتذر الشيخ قدس سره بما حكي عنه في المختلف
عن ارتكاب الاضمار باجماع الفرقة نقص من ابداء الاضافي الواردة المنافية على ما هو في صدور تهذيب الامام كما في
كتابه وجوه الجمع التي ابداها في الاستبصار بعد الاجماع لا بمجرد وجوب الجمع بين الاخبار فاختياره للمذهب المشهور وترجيح
روايته على رواية الفضلا ليس الا للاعتماد على الشهرة او الاجماع فلا يرد عليه كلام المعتبر قدس سره ورد بما سنذكر على الاخبار كما في
المدارك ووافقه بعض من تاخر بتحقق الرواية المذكورة من غير حاجة الى الاجماع او الشهرة لان زيادة الواحد ساقطة فيها في
جميع النسخ الكلام يخالف فيها احد من الخاصة ولا من العامة فهذه قرينة على الاضمار اعتمادا على فهم الراوي او على وضوح الحال
او على كونها منه طالا جوزه النصاب كما ياتي في حنبل المفيد وجزء لهما لا عليهما السلام في نسخة الرواية وليس فيها شي حتى يبلغ خمسا

وثلثين فاذا بلغت خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين
ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ
خمسا وسبعين فاذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ تسعين فاذا بلغ تسعين
ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شئ حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت ذلك ففيها حقتان طروقتا الفحل
واذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ثم ترجع الابل على اسنانها و
ليس على النيف شئ ولا على الكسور شئ الحديث وفيه ان مرجع هذا ايضا الى التعويل على الاجماع اذ لولاه لكان مقتضى
الرواية عدم اعتبار زيادة الواحدة في جميع النصب ويندفع ذلك بدلالتها على الانتقال في خمس وعشرين بان العادة انهم يشترطون
في باقي النصب زيادة واحدة فيجعلون النصاب السابع مثلا ستا وثلثين لا خمسا وثلثين ولا داعي للامام عليه السلام الى
تركها بناء على النصاب السادس سوى التنبيه على مساواة حاله مع حالة غيره وهذا غير لنا دليل على الاجماع كما لا يخفى وفيه
بعد المماشاة على استفادة المساواة مع الغاء معرض المنع انه مرجعه ايضا الى الاستعانة بالاجماع غاية الامر انه اجماع
المسلمين والاجماع الذي ادعاه الشيخ بدعوى صريحة في خصوص السادس هو اجماع الفرقة هذا وقد يجاب عن اصل الرواية
بانها رويت في بعض نسخ معاني الاخبار للصدوق الصحيحة على ما يوافق المشهور كما في الوسائل ملخص في الوسائل ان
الصدوق رواها في معاني الاخبار كالاول ثم قال الصدوق على ما في بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا وعشرين فاذا
زادت واحدة ففيها ابنة مخاض وهكذا زاد الواحد الى اخر النصب في بعض نسخ معاني الاخبار خلاف ما انما وقع في النسخة
التي اخذ الصدوق منها الرواية فان كان خلاف النسختين في الرواية عن حماد الذي رواها الفضلاء جميعا
الى الاختلاف في النقل عنه كان المقام من باب تعارض النفي والاثبات فيتعين بعض النسخ حجة في المسئلة مضافا
الى ما دل على المشهور من الاخبار وان رجع الى الاختلاف في نسخ الاصل الماخوذ منه سقط ذلك الاصل الثاني ايضا عن
الاعتبار ويبقى سند الكليني فيه سليما عن التعارض لان المعارض حجة لرواية غير معلوم نظرا الى اجماله وتردد روايته بين
ان يكون موافقا لما رواه الكليني عن حماد وما يكون مخالفا والغرض تحقيق الحال والا ففي سائر ما ورد على طبق
المشهور كصحيحة عبد الرحمن وغيرها كفاية للاعتضاد بالشهرة والاجماع عن السيد قدس سره حمل رواية الفضلاء
على كون بنت المخاض على وجه القيمة للمحتسبان لجواز اخراج القيمة وحملها صاحب الوسائل على الاستحباب فيهما لما

امران

امران احدهما عن الصدوقين في النصاب العاشر فعوضت وسبعون فاسقطاه وجعلا مكانه الثمانين ففيها
الثنى كما عن الدروس قال ابنا بابويه في احدى وسبعين ثنى وقد نسبه للفقيه في المختلف الثاني عن بانه ذكره
وقال انه اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شئ في زيادتها حتى تبلغ ثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة
واحدة وجعله من متفردات الامامية بل ادعى الاجماع عليه مع انه ادعى الاجماع كالشيخ والحلي في محكي الخلاف
السرائر على المذهب المشهور ونسبه في محكي التذكرة الى علمائنا ولا ريب في ضعفه وشذوذه كما في الدروس وربما توهم
من عبارة اللمعة مخالفة المشهور حيث جعل محل النصاب الكلي التجاوز عن مائة فقال بعد احدى وتسعين
ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولم يقل مثل ما قالوا حيث اشترطوا في بلوغها الى مائة واحدى
وعشرين ويظهر الفرق بينهما في موضعين احدهما ما ذكره القاضي قدس سره في حاشية الروضة وهو مائة لان مقتضى
كلامه دخوله في النصاب الكلي دون كلام القوم وثانيهما ما في الروضة وهو مائة وعشرة قال ان ما دونه لا يحسب
الا بالخمسين ثم اعتذر عن الشهيد قدس سره بان الواحدة عنده شرط للنصاب لا جزء له فلا نقض عليه ولم يعتن بما التفت
اليه القاضي من النقض بمائة نظرا الى ما ذكره من انه لا يعد قبل المائة وعشرين بالخمسين اذ لو عد باربعين لزم
ان يكون نقصا للنصاب السابق وهو احدى وتسعون اكثر من نقص النصاب الاخير لان تحقيق الزيادة من ابنتي
لبون فاذا عد ما قبل العشرين باربعين كان حق الفقراء فيه ابنتا لبون وهما انقص من الحقتين اللتين كانتا في
احدى وتسعين وكيف كان فهل يتخير بين الخمسين والاربعين مطلقا او يجب حصر ما يعد العدد وان لم يعد شئ منهما
فلا يعفوا منهما مراعاة لجانب الفقراء او تفصيل بين ما لو طابق احدهما يتعين والا فيتخير وجوه واقوال
اوسطها اشهرها ولا يبعد ان يكون الاشهر هو الاول لما عن فوائد القواعد للشهيد الثاني نسبه والرياض من نسبته الى ظاهر
الاصحاب وقيل بل المشهور هو الثالث ومنشا الخلاف في الشهرة الاختلاف في معنى ما في النصاب فتوى من قولهم
ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون كما في المقنع والمقنعة والنهاية والمراسم والاشارة والنافع و
الارشاد والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة والجامع وغيرهم بل عن المعتبر نسبة هذه الكلية الى علمائنا فادعى الخلاف
نسبتها الى الشهرة وعن الغنية والناصريات دعوى الاجماع عليها فتوهم من ذلك اتحاد القول بالتخيير لظهورها فيه نفسه
او بعد ملاحظة الاجماع على عدم وجوب التعيين عند اجتماع النصابين وقوله عليه السلام لا ثنيا في الصدقة لكن الانصاف انه

لمنظها دون غيره محله لعدم اشتمالها على ما يفيد التخيير الذي هو حكم شرعي مفتقر الى ما يدل عليه وان كان في مفادها
تامل وانما هو في ظهورها في خلافه كما عليه غير واحد من الاصحاب منهم المحقق والشهيد الثانيان قدهما حيث صرحا
بان المراد بها لزوم احتمال التفصيل مهما امكن مجتمعين او منفردين بل عزاه شيخنا قدس سره بعد ان اشار
الى جميع الاصحاب بل التفصيل لشارح في فوائد القواعد قال انه الاتفاق عليه قبله محقق ومنقول وانما حدث الخلاف
فيه الى سبطه في المدارك وبعض من تأخر ثم لو سلم ظهوره في الخبر ابتداء فلا بد من رفع اليد عنه لان القائلين بها
مصرحين بعدم نفذ صرح كل الاصحاب او جلهم بان في ماة واحدى وعشرين ثلث بنات لبون معينا وعن الخلاف
انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله فيما كتبه الى عامل الزكوة وعنه انه قال ان في ماة وخمسين ثلث حقاق باجماع
المسلمين وعن الناصريات ولم ار دعوى الاجماع على تعيين ثلث بنات لبون في ماة واحدى وعشرين كما هي الا بتفصيل
والخلاف نفي الخلاف في وجوب حقة وبنتي لبون في ماة وثلثين وعن التذكرة نسبته الى علمائنا عن الشيخ دعوى في الا
وكذا في المنتهى من غير استثناء وفي شرح الروضة للفاضل قده انه صرح به الاصحاب من غير نقل خلاف بعلما
ذكروه يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان حصل بكل منهما كالمائتين تخير بينهما فان شاء اعطى اربع حقق او خمس
بنات لبون وان حصل باحدهما دون الاخر تعين فيعطي في ماة واحدى وعشرين مثلا ثلث بنات لبون وان حصل
بهما معا وصالكل فيعطي في ماة وثلثين بنتي لبون وحقة وهكذا صرح بهذا التفصيل في الخلاف مدعيا للاجماع عليه
بعد ان نسبه الى كتاب النبي صلى الله عليه وآله الى عماله الصدقات على ما رواه الجمهور وكذا الحلي بعد ان نقله عن الخلاف
شهد بصحته والمتعاد الاجماع عليه بلا دليل حسنه الذهو الذي تقتضيه ادلتنا وتشهد به اصول مذهبنا والمتواتر
من اخبارنا والاجماع منعقد انتهى فظهر من جميع ما ذكرناه ان ما في الرياض تبعا للفوائد العاملية من نسبة القول
بالتخيير مطلقا حتى فيما كان المطابق احدهما خاصة كما هو ظاهر المدارك والذخيرة والحدائق والرياض والمستند
على ما حكي عن بعضها الى ظاهر الاصحاب مما لا اصل له وكيف كان فالقول بالتفصيل الذي هو صريح بعض مشائخنا
قدس سره ارجح بعد ما عرفت الا انه الاتفاق عدم التعاطي عن ذلك في صدقة المسئلة التي يتعلق بالعرض
ما توقف تكليف عن القول بالتخيير المطلق الذي ذهب اليه في المدارك وتبعه غير واحد ممن عرفت وكم في الفقه
من مسائل انفق فيها ادلة من تأخر شيئا فشيئا على خلاف من تقدم كمسئلة ماء البئر ونحوها فالمهم ذكر للادلة وتامل

فيما يستفيد منها والذي يقوى في النظر هو القول الاول ويدل عليه وجوه الاول اصالة البراءة عن لزوم
الانقل وهذا مبني على كون الزكوة من باب التكليف دون الوضع والا فمع كون المقام محلا للقاعدة الشغل
كما زعمه غير واحد على القول الثاني فتعين سواء كان الزكوة متعلقة بالعين او بالذمة ولا وجه لما في كلام بعض
الاعلام في المقام من الفرق بين الوجهين باجراء البراءة على الثاني دون الاول ضرورة كونها متفرعة على التكليف
مطلقا حيثما يتعين فاصالة البراءة محكمة هنا ولو تعلقت بالعين ولعله توهم انها على تقدير الاول تكون من باب
الاسباب المفردة التي يتولد منها الاتلاف التكليف كالاتلاف بالقياس الى وجوب الغرامة او العيب بالنسبة الى
الوفاء وفيه ما عرفت من انه الاظهر كونها من باب التكليف المتولد منه الوضع لا العكس مع انه على فرض التسليم لا يجعل
المقام موردا للقاعدة الشغل اذ الشك حينئذ انما هو فيما هو سبب من الحول فلا بد من ملاحظة الاصول الموضوعية من
البراءة والاشتغال والاستصحاب بان اصالة عدم تعلق الانقل بالعين معارضة باصالة عدم تعلق الاخف
فيتساقطان الا ان الاستصحاب الكلي وتمام الكلام في محل اخر نعم ما ذكرناه من جريان البراءة مبني على جريانها
في دوران التكليف بين التخيير والتعيين ومن هذه الجهة لو قيل بان مقتضى الاحتياط هو القول الثاني لم
يكن بعيدا على تقدير عدم مساعدة اطلاق المسئلة على التخيير الثاني قوله عليه السلام في الاصناف المتقدمة في
كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهره التخيير كما في المدارك وغيره واورد عليه بمنع الظهور
لعدم اشتماله على كلمة او وجعل الواو هنا بمعنى او وجه مجازي لا يصار اليه الا بدليل مفقود فيه
ان الدليل هو الاجماع وظهوره في عدم الجمع وان كان الجمود على ظاهر الكلام ما ينافيه اذ بعد بطلان الجمع لا
معنى للكلية المذكورة سوى التخيير واي دليل انفع من الاجماع وانضمامها الى الخمسين والاربعين العقد
المذاكور لو ضيحه ان ظاهر الكلام مقتضى ظاهر الكلام ان يجب في ماة واحدى وعشرين مثلا حقتان وثلث بنات
لبون ثلث كما لا يخفى لكن المتبادر منها او بعد الاجماع على عدم التكرار في ايجاب التخيير في الاخذ بين مقتضى
السببين وهذا واضح لا ستر عليه بكون التخيير عن غير ان يحمل الواو هنا
بمعنى او وان ابيت عن ذلك فالعقل كان في الحكم بالتخيير بعد ملاحظة عدم التكرار وعموم سببية كل منهما كما يقولون
به في صورة الضمان العدد بكل منهما لان بطلان الجمع والتكرار كما في الكل يأتي في البعض فلا يجوز جعل

من العدد مكملا للكل من الخمسين والاربعين معا كما لا يجوز جعل شيء منه مصداقا تاما للكل منهما مكملا كما
لا يجوز في المائتين تقديرها بالخمسين تارة وبالاربعين اخرى فكذلك لا يجوز جعل العشرين بعد الثمانين جزءا
للخمسين والاربعين معا فبعد الاخذ بالاطلاقات سببية كل منهما يحكم العقل بالتخيير في الموضعين وتعيين
العد بالاربعين لكونه مسقطا او اكثر استيعابا من خمسين كما يقوله القائلون بالقول الثاني يستلزم ارتكاب
التخصيص في اطلاق سببية خمسين كما ان تعيين العد باحدهما في مثال المائتين تخصيص في اطلاق سببية
الاخر والحاصل ان التكرار والتداخل في مطلقات الابل الخارجية علما اطلقها تارة مصداقا واخرى جزء مصداق لا
السببين واقوى للسبب الاخر على وجه الجمع باطل وعلى نحو التبادل والتخيير جائز ومن هنا ان نجمل الجملة
القرينة قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون على التخيير الشرعي من دون ان نجعل الواو بمعنى او كما قيل
بل ينكشف بقرينة بطلان الجمع ان المراد بها التخيير كالتخيير في خصال الكفارة او يؤخذ بالاطلاق سببية كل منهما
ويحكم بالتخيير عقلا من جهة التزاحم كما يقوله القائلون بالقول الثاني في صورة الانطباق بكل منهما حيث يعتقدون
بان هذا التخيير عقلي لا شرعي مستفاد من الكلية ولعمري ان هذا مما غفل عنه الفريقان والقول بالتخيير
لا يتوقف على حملها عليه كما هو صريح المستند وظاهر غيره حتى يرد عليه ما يرد بل يجب المصير اليه مطلقا حملناها
عليه او اخذنا بظاهرها من وجوب العمل بكل من السببين عند الامكان كما يتضح لك ذلك ومنه ظهر الجواب عن ادلة القول
الثاني وبطل الفرق بين وجهي التخيير بما وقع لبعض [illegible] الاستيعاب على [illegible]
فان الاستيعاب لا يحصل الا بالخمسين والاربعين فان حملناها على التخيير الشرعي تخيرنا في ثلث عددها بالاربعين
فلا عليه الا بنات لبون او بالخمسين فعليه حقتان فقط كما في سابقه من المطلقة والاستيعاب فيه او بهما
معا فيعطي بنتي لبون وحقة وان حملناها على التخيير العقلي نفي الجمع فلا تخيير بينهما وكذا القول في
مائة واربعين لان العقل انما يحكم بالتخيير بعد بطلان الجمع وتعذره والا فلا تخيير بالتخيير بين السببين
دون التخيير للجمع كما هو واضح ولا يبعد ان يكون مراد القائلين بالتخيير هو التخيير العقلي وان كان
ظاهر كلامهم هو التخيير الشرعي اذ الظاهر انهم في المثال المذكور وامثاله مما يتوقف الاستيعاب فيه على
الجمع يقولون بالتخيير ايضا وان لم يحضرني تصريح منهم بذلك وبينهما فرق ان لم نطلع عليها بما بعد

بتخيير

فتخيرنا لك غير ما ذكرنا من الوجهين اشاره في المستند وهو التخيير العقلي الظاهري لا من جهة تزاحم السببين
متساوية على ما زعمه ودوران الامر بين القولين مع عدم المرجح فيحكم العقل حينئذ بالتخيير بينهما وفيه ان
احد القولين موافق للاصل وهو القول الاول اذ القول الثاني على الوجهين والقولين في دوران
الامر بين التخيير والتعيين فلا معنى للتخيير بينهما والذي دعاه الى هذا ما زعمه من تفاوت مقتضى الاشتغال
مع اصالة عدم وجوب الاكثر فلم يكن شيء من وجوب الاقل او الاكثر موافقا للاصل وفيه بعد الاغماض عما
في هذين الاصلين من وجوه الخلل ان العبرة في الرجوع الى الاصل في تعارض الاقوال بملاحظة نفسها لا
في نفس المسألة فافهم وتدبر الثالث خصوص ما ورد في مائة واحدى وعشرين من الاصل المشتملة
لقولهم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون كحسنة الفضلاء ورواية عبد الرحمن وعدة روايات
زرارة ورواية ابي بصير وغيرها فان ثبوت الكليتين في هذه الصورة لا يكون الا على وجه التخيير وهو واضح
كما نبه عليه في المدارك واجيب عنه بان الصورة المفروضة خارجة عن محلها كسائر الصور الخلافية بل لابد
فيها وفي امثالها من تعيين السبب المطابق او ما هو اكثر استيعابا ولا خصوصية لها ودعوى الخصوصية لها
باعتبار لزوم تخصيص المورد لو اخرجناها بخلاف غيرها من الصور الخلافية مدفوعة بان الامام عليه السلام اراد
العدول عن النصب السابقة بعد بلوغ العدد هذا المبلغ الى بيان نصاب كلي فكانه قال عليه السلام فاذا بلغت
مائة واحدى وعشرين فلا نصاب معين بل هنا نصاب كلي يؤخذ من كل اربعين بنت لبون ومن كل خمسين
حقة فان دل هذا على وجوب مراعات الاكثر استيعابا من السببين كانت هذه وغيرها في الخروج عن الكلية
سواء وان لم يدل فكذلك فلم يكن ذلك وجها ثالثا للقول بالتخيير ويرده ان الفرق واضح بين اول
الذي ينتقل فيه من النصب السابقة الى النصاب الكلي وبين غيره فان البناء على عدم مجيء الكليتين وان
الثابت فيه خصوص كلية الاربعين ان لم يكن ابشع من تخصيص المورد فلا شبهة في كونه مثله من حيث منافاته للعدد
الثابت البيان لما ينبغي الكلام لبيانه توضيحه ان مساق هذا الخطاب لا يرتاب في ثبوت الكليتين بمجرد زيادة
الواحد على العشرين نظرا الى مجموعها لجميع افراد الزيادة التي منها المائة واحدى وعشرين من زيادة وهي كونه
اول وقت العدول الى النصاب الكلي فلو كان احدى الكليتين غير ثابتة فيها كان عليه البيان لمقام ولا

يكفيه البيان المتأخر لما تقرر في محله من عدم جواز تأخيره عن وقت الحاجة الا ان القرينة مفقودة في المقام فكيف عما لا يكون هناك بيان اصلا وكان اعتماد المتكلم على فهم المخاطب واعماله ما عنده وجوب العمل بكل من العامين كما هو مبنى القوم في تقديم المطابق على غيره والرابع نفي خصوص الخمسين في صحيحة عبد الرحمن فانه في عدم وجوب التقدير بالاربعين عينا بل ظاهره الوجوب العيني لكنه مدفوع بملاحظة غيرها من الاخبار المشتملة على الخمسين فانها قرينة على ارادة الوجوب التخييري منه في الصحيحة نعم هذه دون تلك الاخبار في الدلالة على المدعى لانه معلق على كثرة الابل لا على زيادة الواحد فان التعليق على الكثرة تعليق على العدد المشترك من غير ملاحظة خصوصية اول الحد فيكون شموله له شمول العام لبعض افراده بخلاف غيرها من الاخبار المعلقة للنصاب الكلي على اول الحد الملحوظ تفصيلا فليتدبر حتى لا يخفى عليك الفرق بين التعليقين ويأتي له مزيد توضيح في ذكر دليل القول الثاني وهو امران مؤيدان بوجوه احدها ما علله الشيخ الان لفراغ اليقيني لا يحصل الا باختيار الانفع ويدفعه ما مر في تقريب الاصل للقول الاول وثانيهما قوله عليه السلام فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وتقريب الدلالة ايضا وجهان احدهما ما ذكره بعض الاعلام من ان الجمع بين الامرين لما لم يكن مرادا جزما حذرا من التكرار كان اللازم مفاد الكلام ان الاستيعاب لا براءة العدد من غير احراج ووجه بدونه التخيير ويضعفه ما مر من ان بطلانه التكرار في العددين فافهم بالتخيير العقلي لا بمعنى ارادته من الخطاب حتى يمتنع دلالته عليه لفظا اذ الاستيعاب يتوقف على تكرار بعض الاعداد ولو على سبيل التكميل حسبما عرفت آنفا وقد يقال ان الامر هنا دائر بين التخصيص وهو الاخذ بالسبب الا ورد اخراج المورد من تحت الامر والمجاز وهو حمل الخطاب الظاهر في العيني على التخييري والتخصيص اولى خصوصا مثل هذا المجاز الذي ليس له مثال في الاستعمالات اعني جعل الواو بمعنى او وفيه ان ارادة التخيير هنا لو لا انتفائه للكلام عند بطلان الكلام الجمعي لا يصار الى غيره بالتصرف في ظاهر الكلام بالتخصيص فليس من باب الدوران بين التخصيص والمجاز ويسمونه بالاضمار وهو وان كان ايضا مجازا الا ان يرجح التخصيص عليه خصوصا مثل هذا التخصيص النادر اللاحق للباقين على التساوي ليس على الاطلاق لان المدلول الاقتضائي يراعى بعد بقاء الفاظ الكلام على حاله دالا فلا يوجد له مثال لامكان تصحيح الكلام بالتصرف في بعض الفاظه وحمله على ما لا احتياج الى ذلك المدلول الاقتضائي

الذي

الذي يسمونه بالاضمار وهنا بناء ان الدوران بينهما انما هو لو حملناه على التخيير الشرعي واما التخيير العقلي الذي حددناه وقويناه فلا دوران اصلا اذ ليس فيه مجاز ولا تخصيص بل هو ابقاء العامين على عمومهما الا في صورة المزاحمة التي ليست هي من التصرف اللفظي في العام على التخصيص كما تقرر في محله فتحاصل ان حمل الخطاب على وجوب اعمال السبب المطابق فانه بعد بطلان الكلام الجمعي لا شاهد له ولا دليل والثاني ما ذكره شيخنا قدس سره في كتابه وغيره ومحصله الاخذ بالمطلق بسببية ما هو اكثر استيعابا فتعين الاربعين مثلا في مائة واحدى وعشرين والجمع بينهما في مائة وثلثين اذ لو اقتصر على الخمسين وجعل احدى وعشرين في الاول وثلثون في الثاني عفوا لزم طرح سببية كل اربعين في الاول وسببية كل خمسين في الثاني هذا ملخص ومآل التقريبين الى واحد وهو اعمال السبب المطابق في محل الافراد لوجود المقتضي وهو العموم وعدم المانع فيرد عليه ما اوردنا على الاول ومحصله تعلق الحكمين الفاضي بالتخيير العقلي فان عموم دليل السبب القاصر ... بالعفو مجاز او لا دليل على رفع اليد عن عمومه سوى عموم الاخر وقد التفت الى الملاحظة شيخنا قدس سره في كتابه فاجاب عنه بالاراده جوابا فلا بد من نقل كلامه لعل الناظر يفهم منه جوابا نافعا فانه قدس سره في جملة كلامه والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان متبادلان لما عرفت من ان كل قطعة او ذرت من الابل اذا كانت خمسين ففيها حقة واذا كانت اربعين ففيها بنت لبون وبعد افراز القطعات التي هي مصاديق للاربعين لا يبقى جملة موزونة يصدق عليها الخمسين حتى يكون فيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين لكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى نحتاج الى قطعة حرى تبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد الموزونة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها الصدق عليها اربعون ففيها بنت لبون والباقي ايضا مصداقان للاربعين ففيهما بنتا لبون فمقتضى نصابية الاربعين عدم وجود العفو هنا فبقاء العفو لا يكون الا مع اهمال نصابية الاربعين وسببية الثانية بمقتضى العموم وكذا اذا كانت مائة وخمسين فاذا فرضنا فيها قطعات ثلثا كل منها اربعون يبقى ثلثون يمكن ان ينضم الى العشرين فيبقى خمسين ففيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منهما خمسون ففيها حقة فالعمل هنا بقوله في كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح لفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقية وجعله عفوا الذي هو موضع الحاجة الا ان قدس سره ان الامر في المقام

دائر بين التخصيص والتخصص اوفق للقاعدة واولى بالقاعدة وهو صحيح الآن في كون المقام منه محل تأمل
لما عرفت من اقتضاء اعمال كل منهما التخصيص في الآخر وعدم بقاء المورد لمشترك بينهما تخصيصا كان او تخصصا بعد الملاحظة
التدخل كما اعترف به حتى في جزء السبب ولعل نظره مد سره الى ان معنى الحديث وجوب العمل بكل من السببين في كل
فرد من افراد الابل ولو واحدا مهما امكن استخراجا لحق الفقراء فيتجه ما ذكره من التخصص والتخصيص لانا لو الغينا
اربعين في ثلثون عفوا ضم ونية ابطال العموم حينئذ لان الثلثين فما بال ان يؤثر فيتجه حج ما ذكره من التخصص
والتخصيص فيها لخمسين وان لم يبق مصداقا تاما له فيلزم طرح عمومه مع قابلية المورد وهو تخصيص بلا سبب بخلاف
ما لو اعملنا في المقام الخمسين فانه لا يبقى شيء حتى يشتغل فيه اربعون وهذا وان كان اتفق اهمال السببية اربعين لكنه
اهمال من جهة عدم المورد وانما وفيه ان البحث في كون معنى الحديث ما ذكر مع عدم دليل عليه نعم لو كان البلاء بعد
اعمال احدهما مصداقا تاما للآخر كالمائة واربعين وجب الجمع بينهما فيجب فيه بنت لبون للاربعين الزائدة و
الا لزم طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير معارض كما يجب عد الكل باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون
وه واما الاقتصار على عده بالخمسين واعطاء حقيقتين خاصة كما نقضه مقالة اهل التخيير فلا وجه من البرهان
بين التخيير العقلي لهذا الثاني من ترام السببين حيث ما اشرنا اليه سابقا وبالجملة غير بعيد ان يكون للعبارة تتمة
موضحة لما رام من الدوران بين التخصيص والتخصص ساقطة غير منقولة عن المواد الى البياض وكيف كان فهو عرف
بما ذكره الثالث الاجماعات المعتضدة بالشهرة المحققة ما نقلنا اقوى الادلة في المسائل الفقهية كما لا يخفى وفيه
ان الامر وان كان كذلك لكن لا في مثل المقام مما حصل الاشتباه والاختلاف في مدلول الاخبار اذ المتبع في مثل
المقام ما يستفاد منها مطابقة او التزاما لان مستند الشهرة او الاجماع المحكي اذا كان معلوم العين او مظنونه لم
يلتفت اليه ومثل ذلك كل شهرة او اجماع منقول مطابقين للاصل او القاعدة فلا يحصل منه ردا او قبولا
لما يستفاده الفقيه من الادلة الواصلة اليه بل قد يرى هذا المنع في بعض الاجماعات المحققة كما لا يخفى على العارف
بمدارك الاحكام فكيف عن الاجماع المنقول وكم له من نظير الا ترى ان نجاسة ماء البئر كانت مشهورة او مجمعا عليها
ثم انقلب شيئا فشيئا الى ضدها فلا وجه للتحاشي عن حدوث الخلاف من التسديد الثاني لذلك في الفوائد وعدم كونه ثابتا
قبله لان كل مسألة حصل فيها الاختلاف والاقوال انما حصلت شيئا فشيئا لا دفعة واحدة وقد ظهر ان المستفاد

والدليل

الاهلة هو التخيير اما شرعا او عقلا من جهة التزاحم واما المؤيدات فهي امور الاول اتفاق الحضور
الفتوى في نصاب البقر باكثر استيعابا وان كان عفوا كما هو المشهور هنا مع ان صحيحة الفضلاء الواردة فيه بل هذه
الاخبار المشتملة على النصاب الكلي حيث قال عليه السلم في كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة ويجد جدلا مغايرة
المراد في الموضعين وهذا اقوى المؤيدات حتى جعل دليلا على القول الثالث اي التفصيل بين المطابق لاحدهما وغيره
وفيه ان الامر ليس كذلك اذ ليس التخيير في الموضعين واحدا بل قال عليه السلم في نصاب البقر ان في كل ثلثين تبيع
ثم ليس فيه شيء حتى يبلغ اربعين ففيه مسنة ثم ليس فيه شيء حتى يبلغ ستين ففيها تبيعان ثم ليس فيه شيء
حتى يبلغ سبعين ففيه تبيع ومسنة ثم ليس فيه شيء حتى يبلغ ثمانين ففيها مسنتان الخبر واين هذا من قوله
عليه السلم بعد تعداد النصب على سبيل التفصيل كالتفصيل في نصاب البقر فما زاد واحدة ففي كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة فان قلت قوله عليه السلم في كل ثلثين تبيع احدى الكليتين والاخرى يستفاد منها
فيكون نصاب البقر كنصاب الابل الكلي قلت لفظ الكل هنا لتعميم انواع البقر او افراده اذ المراد به هو شرطا لا
قطعا فلا يصلح بيانا للنصاب الكلي الملحوظ فيه الا بشرط كما لا يخفى والقرينة على ارادة لا بشرط قوله عليه السلم
ثم ليس فيه شيء حتى يبلغ اربعين والحاصل ان نصاب البقر ليس على نسق نصاب الثاني عشر في الابل ولذا نقل
ان للبقر نصابين وقيل ثلثة وقيل اربعة وقيل واحد كلي كالنصاب الثاني عشر للابل وليس هذا الا للعرف
الذي ذكرنا بل يمكن الاستدلال بما ذكر من رواية البقر لان ملاحظة هذا التفصيل فيه دون النصاب الثاني عشر في الابل
في شيء من الروايات المستفيضة على كثرتها تدل على مغايرته لنصاب البقر نعم استند بعض مشايخنا مد سره
الى تنقيح المناط نظرا الى بعد الفرق بين البقر والابل في كيفية النصاب الكلي وفيه مضافا الى امكان
منع الكلية في نصاب البقر كما اشرنا اليه وياتي ايضا في محله ما نرى من التعويل على تنقيح المناط مع الجواز خلافا
بعد العفو عن ثلاثة وعشرين في الاستيعاب وعدمه ومنها انه يلزم على التخيير ان يكون زيادة الابل منشأ
لنقصان حق الفقراء كما في مائتين وخمسين ففيها خمس حقق فاذا زادت عشرة وصارت ستين كان حقهم
حج اربع حقق وبنت لبون يقتضيه العد باربعين وهو انما لا في خمس حقق ولذا استثنى المفصل
القائل بالتخيير مع عدم الاستيعاب مثل هذه الصورة فقال فيها مراعاة الاقل عفوا فاوجب العد في المثال بالخمسين

نقط ودينه مضافا الى انه لا بعد في نقصان الحق بالزيادة كما في دية الاصابع التي ورد فيها قوله عليه السلام وانه
اذا تبين محق الدين مع حصول النقصان غاية الامر المساواة وعدم الزيادة دون النقصان لان اربع حقق
وبنت لبنت بافل من ست بنات لبون التي كانت في مائتين وخمسين نعم هي انفق من مقتضى كسب
الاجزاء في خمسين لان الحق الذي كان على المالك فانه العدد المنزل بين خمس حقق وست بنات لبون والتخيير
تابعة لاختيار المقدمات فالحق اللازم على المالك الذي ليس له العدول الى ما انزل منه في المائتين في الحالين سواء
ومنها ان التخيير بين اربع حقق وثلث بنات في مائة واحدى وعشرين يختير بين الانزل والاكثر وهو باطل دينه فلا
يخفى لاحتمال جبر التابع نقصان العدد بزيادة السن فالاظهر هو التخيير المطلق الا ما استثناه وهو ما لو بقي بعد
اعمال احد الحسابين مصداق تام للاخر فلا تخيير كما حققناه لان حسنة الفضيل التي هي رواية البقر وقد عرفت
مع المسند دال الاسناد حيث متعادلة الناطق بالنصاب الكلي ومعنا على تقدير صحتها التعدي الى نصاب الابل ثم التخيير
بين الحسابين حيثما يكون راجعا الى المالك ظاهرا للمحكي عن الشافعي نظرا الى كونه احق للفقير فله الاخذ بايهما
وفيه ان الحق تابع لتكليف المالك فاذا كان مخيرا بينهما كان الحق تابعا لما يختار مضافا الى ما حكي في التذكرة
والمنتهى من نسبته الى علمائنا والى ما يظهر من ادلة اخذ الصدقة المروية عن تعدد تخاصمه في المحراب عليه السلام من الارفاق في
الاشفاق بالمالك وتفويض الامر اليه ثم الظاهر من النصوص والفتاوى اعتبار كون الزيادة واحدة فلو كانت
جزء من بعير لم يكف مضافا الى نفي العلم بالخلاف الاعن الاصطخري في محكي المنتهى ودعوى الاجماع عن التذكرة وهل
هو جزء من النصاب الكلي او شرط له خلاف وتظهر الثمرة فيما لو تلفت بعد تفريط بعد الحول او قبله الاول بتقسيط
الفريضة لحسابها وعلى الثاني لا ينقص بناء على عدم تعلق الفريضة بالعفو نصوصها في خصوص النصاب قولان والمحكي
عن نهاية الشيخ ونهاية العلامة تذكرة هو الاول واختاره بعض مشايخنا قدس سره وعن التمهيد والمحقق والتحقيق الثانيين
هو الثاني بل قيل انه المشهور وعن البيان التوقف ومنشأ الخلاف اعتبارها نصا وفتوى في النصاب ومقتضاه توزيع
الفريضة على مجموع العدد من الحسابات كل اربعين وخمسين فيكون المورد لخروج الواحدة الزائدة فهما وهذا هو
الاصح واحتمال كون مورد الفريضة العدد المذكور وكون الخمسين والاربعين سوقتين لتعيين مقدار الفريضة بضابط
كلي لا لحفظ التعيين بعيد فيه وعدم تيسره بعيد فلاحظه للخروج عن ظاهر النص الفاضي بثبوت الفريضة في مجموع العدد كما هو فيه

يقتضيه

يقتضيه وقوع هذا النصاب في بيان سائر النصب التي هي موارد للفرائض المقدرة واليه ينظر المحدد للعلامة من على
الجزئية من ان تغير الفرض بزيادة الواحدة يقتضي تعلق الوجوب بها ولو سلم عدم الظهور فلا اصل ايضا ناف للجزئية
بعد عدم دلالة كل خمسين على تعيين مورد الفريضة لقيام الاحتمال المذكور مدفوع مضافا الى بعده بان صريح لفظ في
ناف بثبوت الفريضة في كل خمسين او اربعين ولا صارف لهذا الظهور سوى قوله فاذا زادت واحدة حيث على
عليه تغير الفرض وهو لا ينهض صارفا لانه انما يكون صارفا لو دل على كون هذا العدد موردا للفريضة وليس كذلك
اذ التعليق اعم منه ومن الشرطية ومن هنا ظهر ان ما في الرياض ونحوه حيث جعل منشأ القولين النفي والايجاب للفرض
في كل خمسين او اربعين لا وجه له لانه ان اراد بالنفي قوله فاذا زادت واحدة ففيه ما عرفت انه لا يدل عليه فضلا عن ان
يكون نصا وان اراد غيره فليس ويؤيده ايضا بل يدل عليه ما في ذيل حسنة الفضلاء المتقدمة وليس على النيف شيء
ولا على الكسور شيء اذ الحكم بجزئية الواحدة ناف بثبوت الزكوة في الواحدة لان النيف هو ما بين العقدين لا ما بين
النصابين كما قيل نظرا الى ثبوت الزكوة في ست وعشرين وكذا قوله ولا على الكسور شيء فان مقتضاه ايضا ان يكون
مورد الفريضة مائة وعشرين والا لزم ان يكون ثلث الواحد الزائد داخلا في محل الفريضة فيكون في الكسر شيء ضرورة
انه على تقدير الجزئية يكون جزء للاربعينات الثلثة لا لخصوص الاربعين الثالث فيكون متعلق كل واحدة من
بنات اللبون الثلث اربعينا وثلثا لكن الانصاف قوة الاحتمال المذكور القادح في ظهور الكلام في الحصر بعين
المورد في ظهور العدد سليما عن المعارض ومنع الظهور هنا مكابرة اذ لولا الفقرة الاخيرة فلا يكاد يرتاب في كون تمام
العدد المذكور سليما عن المعارض موردا على قياس سائر النصب ولا يتوقف ذلك على قوله ففيه كذا بل لو قال اذا
بلغت احدى وعشرين بعد المائة وجب كذا من دون ان يقول ففيه كذا دل ذلك ايضا على كونه مورد الزكاة اما
قوله وليس على النيف شيء فلا يدل على شيء لان المراد به هنا ما بين النصابين لا ما بين العقدين بقرينة ثبوت الشيء بعد
العقدين في النصب السابقة وكذا قوله ولا على الكسور لاحتماله واحتمال كون المراد ما تقتضيه النصاب الاول او مطلق العفو فيكون
مرادفا لقوله ليس على النيف شيء وفي الفرع اثنان ثلثون واربعون دائما بلا خلاف محكي فيه بيننا بل عن الشيخ في
الخلاف ندعي وغيرهم انه مجمع عليه بين العلماء سوى الزهري ويدل عليه صحيحة الفضلاء عنهما عليهما السلام قالا في
البقر في كل ثلثين تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء

الثمانين
فاذا بلغت الستين ففيها تبيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة الى الثمانين فاذا بلغت
ففي كل اربعين مسنة فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبايع حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل اربعين
مسنة ثم ترجع البقر على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء انما الصدقة على السائمة
الراعية وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه الحول وجب فيه وجعل المحقق
نصاب البقر اثنين كما عن اكثر المتاخرين وعن المحقق الثاني ان عدها ثلثة شخصيان ثلثون واربعون وام
كلي وهو كل ثلثين وكل اربعين وبه صرح في حاشية الارشاد بل انه صرح فيه بان النصاب الثاني عشر للابل نصاب واحد
كلي وفيه ان الفرق بين المقامين ينظر بناء على مذهبه في نصاب الابل من وجوب مراعات المطابق منهما
او الاقل عفوا نعم بناء على التخيير اتجه عده نصابا واحدا وعد نصاب البقر اثنين او ثلثا او اربعة كما عن
المنتهى الحمل والمنتهى بزيادة ستين او خمسة بزيادة سبعين او سبعة بملاحظة ظاهر النص كما قيل وقيل انه
لا ثمرة لهذا النزاع قلت بل الظاهر ان يكون النزاع لفظيا نعم يمكن ظهور الثمرة عملا بين القول بالوحدة والتعدد
على احد الوجوه المذكورة بناء على ما ذكرنا من ان مقتضى كلية النصاب التخيير بين العد بكل منهما بخلاف شخصيته
منه او ثلث فانه يتعين العد بالنصاب الناسخ لما قبله وهو المطابق ومنه يظهر ان تعدد النصاب كما صرح به المحقق
وغيره هو المتعين دون الوحدة التي اختارها في محكي المدارك وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه على قياس كل خمسين و
كل اربعين في الابل ولو امكن العد بكل منهما فمقتضى القاعدة التخيير فيتخير في مائة وعشرين بين اعطاء اربع تبيعات
او ثلث مسنات لكن في النص المذكور تعيين عده باربعين فيحمل على الوجوب التخييري كما هو واضح ويقوم الانثى مقام
الذكر في ثلثين فيتخير بين تبيعة وتبيع وفاقا للكل او جل خلافا للمحكي عن ظاهر الصدوق دون الاربعين فلا يجزي
المسن عن المسنة فان الانثى انفع من الذكر للفقراء كما يأتي ان شاء الله تعالى في بيان الفرائض نعم تأمل بعض في كون
تبديل الذكر بالانثى في الثلثين من جهة التخيير في اصل الفريضة او من جهة القيمة وهو في محله لو كان بينهما
ثمرة وهيهنا اشكال يأتي ذكره في محله وهو ان ما نعلق الزكوة بالعين للتخيير بين الذكر والانثى لان الملك لا يتعلق
على نحو الابهام غير معقول فملكية الفقير لاحد الامرين من التبيع او المسنة فما يتخير في العد بكل منهما او بين التبيع و
التبيعة بناء على المشهور من التخيير بينهما في الثلثين لا يخلو عن صعوبة ويأتي الكلام ان شاء الله فيه وفي بيان بعض ما قيل في توجيهه

او

او يقال في الغنم خمس نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة
وفيها ثلث شياه وهذا النصاب الثالث مما وقع فيه الخلاف في محكي المعتبر والمنتهى وادعى عليها الاجماع في المدارك
وفاقا للمحكي عن الخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة بل النصوص بها مستفيضة ففي المدارك عن المنتهى عن الشعبي ومعاذ
ان في مائتين واربعين ثلث شياه وعن الصدوقين اشتراط زيادة الواحدة في النصاب الاول
ثم ثلثمائة وواحدة فاذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة فالنصاب اربعة لا خمسة وقيل بل يجب
اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فيكون النصاب حينئذ كليا فيؤخذ من كل مائة شاة وهو الاشهر بل المشهور المدعى عليه
الاجماع في محكي الخلاف وظاهر الغنية وهو قول الشيخ واتباعه والقول الاول محكي عن الشهيد والصدوقين والعماني والمحقق
والحلي والمنتهى والتحرير والفخر ومحكي اختياره عن المفيد ايضا والظاهر انه في غير المقنعة كما قيل وهنا اختلاف في
الاخبار ففي صحيحة محمد بن قيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين
ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من
الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولا يفرق
بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق ويعد صغيرها وكبيرها ويؤيده كتاب النبي صلى الله عليه وآله لعماله المروي عن المنتهى
ومعارض الصدوق في الغنية عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت لابي جعفر عليه السلام في الجواميس شيء قال مثل ما في البقر
وليس على الغنم شيء حتى تبلغ اربعين شاة فاذا بلغت اربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة الى
عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها ثلث شياه الى
ثلثمائة فاذا كثرت الغنم سقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة ونحوه عن الرضوي وعن قرب الاسناد عن
علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن الزكوة في الغنم فقال عليه السلام في كل اربعين وفي كل مائة شاة وليس في الغنم كسور
وهذه الروايات دالة على القول الاول بل صحيحة ابن قيس صريحة فيه حيث دلت على ان مورد النصاب الكلي
انما هو ما فوق ثلثمائة دون اربعمائة كما هو مقتضى القول الثاني لكن يعارضها حسنة الفضلاء بابراهيم الذي
تلقوا روايته بالقبول على المعروف المصرح به في كلام بعض المحققين عن الصادقين عليهما السلام قال في كل اربعين
شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة

ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على مئتين ومائة ففيها ثلاث ولیس فیها اکثر من ثلاث حتى تبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلث شيات ثم ليس فيها اكثر حتى تبلغ ثلثماة فاذا بلغت ثلثماة ففيها مثل ذلك ثلث شيات فاذا زادت واحدة ففيها اربع شيات حتى تبلغ اربعماة فاذا تمت اربعماة كان على كل ماة شاة الحديث فلابد اولا من الجمع بينهما ان امكن بارجاع الظاهر الى الأظهر قالوا ان الحسنة اقوى واظهر فلا محالة يقيد اطلاق الصحيحة بما اذا كانت الكثرة بالغة حد الاربعماة كما قال بعض الافاضل من صاحب المعالم في المنتقى انه لا تعارض بينهما هنا لان زيادة الواحدة لا تنقدح الكثرة فحكمها مسكوت عنه في الصحيحة لمكان التقية من الفقهاء الاربعة وغيرهم مبين في الحسنة وكانه اراد ان التعارض بينهما تعارض البيان وعدم البيان وهو ليس من التعارض في شيء فلت المعارضة بينهما انما هو في موضعين احدهما محل النصاب الكلي حيث جعل في الصحيحة ما فوق ثلثماة وفي الحسنة اربعماة وثانيهما ثبوت النصاب الرابع وسقوطه في الصحيحة ساقط وفي الحسنة ثابت فالجمع الاول لو تم فانما يفيد في رفع المعارضة الاولى كما ان الجمع الثاني لو تم فانما يفيد في رفع المعارضة الثانية خاصة والانصاف ان الجمعين كلاهما بعيدان مبنيان على التكلف والاعتساف لان تقييد الكثرة بما اذا بلغت اربعماة مع عدم التفاوت بينها وبين ما ينقص منه واحد وباخر نقيض ذلك في الغاية بل هو في النهاية نظرا الى مفهوم الغاية فانه قاض بانقطاع حكم النصاب السابق في ثلثماة فكيف يقيد الكثرة باربعماة ويحكم ببقاء الحكم السابق اليها فلابد من انضمام الجواب الثالث اليه بان يقال ان الحكم السابق مقطوع ببلوغ العدد ثلثماة قطعا الكلي بعده حكمان احدهما غير مذكور للتقية ونحوها وهو وجوب اربع شيات اذا زادت واحدة وثانيهما النصاب الكلي وهو في كل ماة شاة وهذا المذكور ولا ينافيه التعبير عنها بالكثرة بعد حملها على اربعماة بقرينة خارجية وهو الحسنة فتعدد الظهور الغاية في التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب النصاب الكلي على ما بعد الحد الثلثماة بلا فصل مضافا الى صيرورة الكلام بناء على ما ذكر غلطا الا ان كان الثاني بيانا للنصاب الرابع كما توهم لان مقتضى الى ثبوت الحكم السابق الى ثلثماة فلو كان قوله فلو كثر اه بيانا للحكم ما بعد الغاية كان الكلام مستقيما فاما ما لا يكون هذا الا بان يكون المراد بالكثرة الزيادة على ثلثماة ولو واحدة بارادة الكثرة الاضافية وح يكون التعارض بينه وبين الصحيحة تعارض التضاد حيث ان مقتضاه كون النصاب الكلي مترتبا على

ثلثماة

٨٥

بتوجيه بعيد التزمه ... ان يعتق اثناعشر نسمة في تمام السنة متفرقة او مجتمعة وربما فرق بين المتصل والمنفصل وعن المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما بل عن اكثر المتاخرين بل عن المشهور احالة ذلك الى العرف وقيل يعتبر في اجتماع الصوم والعلف الاغلب كما عن ابي علي والخلاف والمبسوط بل عن الاخير نفي الخلاف فيه اوبا تقوية عدم الوجوب لاصالة البرائة والاول اشبه عند المشهور وعند من اتقوى في الاستثناء على اللحظة ولا نفع في المسئلة وانما شانت الاقوال او الاحتمالات المذكورة من اختلاف انظارهم في الصدق العرفي عن العول الاخير فان المحكى عن الشيخ قدره الاستدلال عليه باصالة البرائة وعدم الدليل على الوجوب مع التساوي فضلا عن صورة غلبة العلف وهو بسيرا وانت خبير بضعفه مع احتمال كون الغرض من اعتبار الاغلب الغلبة حالة التساوي خاصة فحينئذ لا يصح في الصدق العرفي لاطلاق الغالب بل يرجع ابق الى الصدق العرفي وانما الاشكال في ترجيح احد ما سمعت من الاحتمالات على الاقوال فلابد للتحقيق هنا يطلب من التحقيق في مفاد صيغة المشتق هنا فنقول ان صدق المشتق على وجه الحقيقة ليس في جميع الصيغ على نسق واحد فقد يدور مدار وجود المبدء فعلا دائما في مثل الضارب والابيض والعادل والفاسق وقد لا يتوقف عليه بل يصدق بمجرده ليلا او نهارا بل في اقل من ذلك وليس شيء بل يتوقف على تنقيح مفاد كونها في الحول سيما تضمنه صحيحة زرارة ولو حملناها على الاول جمودا على ما يقتضيه وضع المشتقات مع قطع النظر عن الملاحظات العرفية ... بالنسب ما يختلف باختلاف المنسبين غاية الاختلاف من حيث الاستيعاب وعدمه لان نسبة كل شيء الى زمان او مكان بحسبه في العرف والعادة ولا فرق بين قولهم انما الصدقة على السائمة الراعية في مرعها الذي يقتضيه تيسر الكل وبين قوله انما الصدقة على ما لوم عامها الذي يقتضيه تيسر فلابد من تنقيح معنى صوم السنة فهل هو كصوم السنة او كتابة السنة او نوائه السنة وهكذا والذي تقتضيه المراجعة الى نظائره في العرف اعتبار وقوع الصوم في المحتاج فيه الى الصوم من الليل او النهار او المركب وان كانت العلف في يوم ام لا نعم لا يقدح علف اللحظة واللحظتين في زمان الحاجة ايضا كما لا يقدح اللحظة واللحظتان في زمن الرضاع والصوم في زمان الحاجة

من غير خلاف ظاهر سوى ما عن الحدائق فمال الى بطلان الحول بها وربما يعزى ذلك الى ظاهر ابن المتوج حيث
صرح ببطلانه به ولو يسيرا فلو علفه في زمان الحاجة زمانا ما بطل الحول ولو كان بعض يوم وانما لا
يقدح العلف كلا في غير زمان الحاجة فان كان العادة في صنفها ان تسوم نهارا وتعلف
ليلا قدح وان لم تعلف ليلا فالعبرة في صدق سوم الحول وعدمه بالعادة لا بكثرة العلف وقلته
كما او كيفا ذا ملحنا زمانا او مكانا وهذا الوجه ربما يغاير الاقوال المذكورة من وجه حيث علق الصدق العرفي الفعل م
وقال بعض مشايخنا قدس سره في رد ما سمعت عن المنتهى من عدم قدح اليوم في السنة ان هذا لا
يصدق عليه سوم تمام الحول الا على وجه التسامح قلت ان اراد باليوم يوما من ازمنة الحاجة فهو حق
بل الظاهر عدم الصدق ولو تسامحا وان اراد غيره فلا يخفى ما فيه بل لا يخفى ان المدار على كون
الكلاء بالسوم ولو علم ان بسهم يوما او يومين وقيل ان المدار ان يكون عيشها بالسوم ولو علفت يوما او
يومين فضلا عن اللحظة واللحظتين اذا فرضنا عدم مدخلية العلف في عيشها وهما متقاربان و
يقرب منهما ما اخترنا وربما يقال ان المدار على كون بناء الكلاء وتعيشه بالسوم لا بنفس الكلاء او التعيش
ينبغي ان يراد في تمام الحول حقيقة بناء على صدق السائمة على الحيوان المذكور ولو في حال العلف في بعض
الازمنة كما يصدق الكاتب في حالتي الاشتغال بها وعدمه وفيه ان ثبوت مثل هذا المعنى للسائمة عريا على
خلاف ما يقتضيه وضع المشتق محل تامل بل منع وعلى تقدير ثبوته فلا يلزم وجوب مراعاته الحول في صدق هذا
العنوان بل الظاهر من الفتاوى اعتبار السوم وترتيب الحكم عليه لا على عنوان السائمة وظاهرها اعتبار الحول
ومراعاته في المبدأ اي السوم لا في عنوان المشتق فاذا علف بعض الاوقات انتفى شرط الوجوب في ذلك
الوقت فاذا عاد الى السوم كان هو ابتداء الحول وهكذا ولانه الاستصحاب كما يقوله الجماعة سلمنا ثبوت هذا
المعنى العرفي وسلمنا ظهور الادلة كقوله انما الصدقة على السائمة بثبوت الحكم على صدق هذا العنوان في تمام
الحول وسلمنا ايضا عدم زوال الاسم بالعلف في بعض الاوقات لكن معنى قوله عليه السلام ليس على ما يعلف شيء
عدم صدقها على ما يعلف ولا ريب في صدق ما يعلف عليه حين يعلف في ذلك الوقت وهو يقرع
بالفعلية التي هي تجري مجرى الخاص بل اخص في الحقيقة فلا بد من التخصيص والزام خروج هذا الفرد من السائمة

١٦٠

عن عموم قوله انما الصدقة على السائمة فاللازم اتباع الاستصحاب ومن هنا ايضا ظهر اتباع الجواب عما استدل به
للقول المشهور اي الصدق العرفي لان الصدق العرفي اما بملاحظة مفاد الاضافة اي سوم الحول كما قلنا
او بملاحظة مفاد المشتق ثم بملاحظة الحول في عنوانه حسبما ذكرناه وعلى التقديرين لزم الخروج عن ظاهرهما
القاضي بعدم قدح العلف في يوم او يومين او اضعف منهم بقوله عليه السلام ليس فيما يعلف شيء لانه نفي تقدح
مسمى العلف ولو كان في زمان يسير وكذا ظهر الجواب عما استدل به للقول الاخير من دعوى صدق الاسم
بالاستمرار والفعلي بالعلاقات اخرى لما تبين من ان مراعات الغالب في المعنى بالدلالة بالمحافظة على
ذلك على فرض التسليم لا تعارض قوله وليس على ما يعلف شيء فثبت ان الحق هو الاستصحاب ويقدح العلف
مطلقا ولو يسيرا اما بالجملة والجملتان فالانتقال عنه لسائمة غالبا فداخلة تحت العموم قطعا لانا لو
حملناها على النادر فعلوا اعتلفت من نفسها بما يعتد به من الزمان بطل حولها الخ وجهان اشملها السوم كما في
السنة وكذا لو منع لسائمة مانع كالثلج ونحوه فعلفها المالك او غيره باذنه او بغير اذنه من مال المالك من مال الم
وقد صرح بهذا التعميم المحقق الثاني قدس سره في حاشية الكتاب خلافا للمحكي عن التذكرة والموجز وكشفه ومجمع
البيان فيما علفها بغير اذنه فالحقوها بالسائمة وعن المسالك انه لا يخلو من وجه اذ لا مؤنة على المالك فيه
ونحوه يأتي فيما علفها من مال المالك بغير اذنه لوجوب الغرامة عليه ورده بانها علة مستنبطة ولا عبرة
بها عندنا ومقتضى الجمود على اسم السوم والعلف والاخذ باطلاقهما بطلان الحول بهما حتى فيما لو اشترى ارضا
للرعي فضلا عما لو استأجرها له او صانع الظالم في دفع عدوانه عن الممانعة خلافا للمسالك حيث فرق
بينهما لوقوع الغرامة في الثاني في مقابل العلف دون الاول وعن فوائد الكتاب عدم اعتبار الملك في
العلف وعدمه في السوم وانت خبير بما فيه لما نقلناه من التعميم اذ بعد البناء على بطلان الحول
بالعلف من غير مال المالك كيف يكون الملك شرطا الا ان يقول باطلاق السوم وعدم اطلاق العلف لانه قضية
الاشتراط لا يزيد على التقييد فلا بد له على اناطة الحكم وجودا وعدما بالملك وعدمه وربما يفصل في
الارض المشتراة او المستأجرة بين ما لو اشتراها او استأجرها للرعي او لغرض آخر غير الرعي فتعرض وبين ما نحن لاجل
الرعي وفيهما تفاصيل واحتمالات اخر وتوضيح الحال في المقام هو انه يحتمل في السوم المعتبر في وجوب

الزكوة امور الاول ان يكون تخفيفا له وارفاقا بحاله ويقابله العلف تقابل النقيضين ولم اجد قائلا
به ولا يذهب عليك انه لا بد من استثناء اجرة الراعي والاصطبل حتى لئلا يلزم تنزيل الاطلاقات على
الصورة النادرة ومقتضاه دخول مصانعة الظالم في العلف فضلا عن غيرها والثاني ان يراد
به الرعي في المرعى حسبما هو متعارف في الانعام مطلقا خسر المالك ام لا ويقابله فيقابل العلف
او مقابل الارض او دفع يد الظالم المأخوذ للماء او يراد بالعلف نفقته سواء كان مجانا او غير مجان
ويندرج على هذا جميع الفروع المتقدمة الا الماء المملوكة كما في الجنس وهو صريح غيرها مدّ من متأخري المتأخرين بل
تدعى الى ظاهر المعصرة ومن صرّح ببطلان الحول بتعليف الغير مطلقا والثالث ان يراد بالسوم هو
الرعي في المرعى مشروطا بان لا يرد على المالك غرامة وخسارة في رعيها ومرجعه الى ان ضمانه الحيوان احدهما
السوم والرعي في المرعى والثاني عدم ورود خسارة على المالك بما انفقا كلما منهما ينفي الزكوة لا ان يراد
بالسوم ما لا خسارة فيه ليرجع الى الاول وهو صريح بعض المعاصرين واليه يرجع كلام كل من صرح ببطلان الحول
بتعليف الامر تبرعا كالمحقق الثاني قده في فوائد الكتاب والشهيد في الروضة وصاحب المدارك قده ويمكن
هنا تخريج اخر وهو الحاق بعض صور غير الملكية كاستيجار الارض ومصانعة الظالم وجه الاول
الاعتماد على العلة المستنبطة من ملاحظة حال الشارع في باب الزكوة من التخفيف على المالك وجهه
مراعاته كما يظهر ذلك من اختلاف مقدار الزكوة في الغلات باختلاف سقيها سيحا او دلوا ووجه
الثاني الجمود على محض عنوان السوم والعلف وعدم الالتفات الى العلة المستنبطة لجعلها حكمة لا علة
ووجه الثالث التفصيل بينهما في ذلك فيأخذ باطلاق العلف ويقيد اطلاق السوم بما اذا لم
يكن فيه غرامة او مؤنة على المالك وهذا الوجه غير بعيد وهذا ليس رجوعا الى العلة المستنبطة بل هو منع
لاطلاقه وقبول السوم مراعات الحكمة الظاهرة والحكمات الحكم غير مطردة ولا منفكة بنفسها الا انها قد
تفيد سلب الوثوق بالاطلاق بملاحظة خصوصية المقام ولعل هذا هو الوجه في اشتراطهم عدم المالك في
السوم وعدم العمل باطلاقه وحكمهم ببطلان الحول بالعلف مطلقا ولو كان تبرعا ثم ان لازم مثل هذا الكلام
شك الفقيه في كثير من الفروع من حيث صدق مفاد الفقيه وهي الاستدامة في الحول وعدمه من حيث صدق المادة

وهي

وهي العلف كما وكيفا وغيرهما فعليه الرجوع الى العمومات المثبتة للزكوة كقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة
خلافا لبعض الاعلام من رجوع الى الاصل ما لان الصور المشكوكة مما يشك في تحقق شرط السوم فيها والشك في
الشرط شك في المشروط نعم لو قلنا بان العلف مانع اتجه الرجوع الى العمومات وفيه ان المرجع عند
الشك في الشرط هو العام في الشبهة الحكمية على ما تحقق في محله والشك في الشرط انما يكون شكا في
المشروط في الشبهة الموضوعية كما لا يخفى ولو كان السوم من الزرع والبستان نفسه للقوم والتحقيق هو انه
لو بني على الوجه الاول فلا اشكال من انتفاء العلة المستنبطة ولو بني على الوجه الثاني امكن دعوى انصراف السوم
والعلف على غيرها وعلى التقديرين لا ينبغي الفرق بين ما لو كان اصلاحا للزرع والبستان او افسادا
خلافا لبعض القائلين بالوجه الثاني الشرط الثالث الحول وهو يعتبر في الحيوان والنقدين
والمقدين مما يجب فيه وفي مال التجارة والخيل مما يستحب فيه وحده احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعندها
تجب ولو لم يكمل ايام الحول اما اعتبار حلوله في الامور المذكورة فمما لا خلاف فيه بل عن التذكرة وشرح
المفاتيح ومصابيح الظلام انه ضروري في الانعام والنقدين فضلا عن الاجماع الذي حكى كثير من الاصحاب
منهم الشيخ وابن زهرة والفاضلان وغيرهم من النصوص المستفيضة بل المتواترة نعم عن ابن الجنيد عباس ومسعود
وجوبها عند التملك والاستفادة ثم لا يجب حتى يحول الحول واما ان حده احد عشر شهرا فهلا الهلال فلا
خلاف فيه ايضا محققا ومنقولا بل عليه الاجماع في محكي المعتبر والتذكرة الا الاشكال في الحج
جميعا في غير مورد النص الذي هو مستند الاصحاب في هذا التحديد وهي حسنة زرارة او صحيحه
عن ابي جعفر عليه السلم كما في المدارك وجواهر الكلام وليس كل بل عن ابي عبد الله عليه السلم انه حين
راى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة الى ان قال قلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها
لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الثاني عشر فقد حال
عليها الحول ووجبت فيه الزكوة الخبر وانما الاشكال والخلاف في استقرار هذا الوجوب وتنزله
ويظهر الثمرة بينهما في شيئين احدهما دخول الشهر الثاني عشر في العام الاول على الاول وفي الثاني على
الثاني وثانيهما انتظار بقاء الشروط الى اخر الشهر الثاني عشر بحيث لو اختل احدها قبله انكشف عدم

الوجوب سابقا على الاول دون الثاني وهنا ثمرة اخرى يظهر من الشهيد الثاني في حواشي القواعد وغيرها وباني
الكلام فيها جميعا فظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات كظاهر الصحيحة وصريح المحكي عن الغنية وما في
الموجز وكشفه وحاشية القاضي ومجمع البرهان والمدارك هو الاول وما ضاه في الرياض و
المستند وجواهر الكلام وعزاه شيخنا قدس سره في درسه خلافا لما عن التهذيب والمحقق الثاني والشهيد و
الميسي وغيرهم فالثاني وهو الذي يقوى عندي نظرا الى اعتضاد ادلة الاول اعتبار الحول الذي هو طابع هذه
الحسنة فان اظهر وجوه الجمع بينهما هو حمل الوجوب المشتمل عليه الصحيحة على المتزلزل لان الناظر في تلك
الادلة المتكثرة المتجاوزة عن حد التواتر خصوصا بعد ضم بعضها الى البعض يقطع بعدم قبولها للتصرف
بحمل الحول فيها على احد عشر شهرا او حمل الحولان على ضرب من المجاز كالمشارفة او التنزيل ففي صحيحة
الفضلاء كلما لم يحل الحول عليه عند ربه فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه وفي حسنتهم
مثلها وقال الباقر عليه السلم ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل
وليس في اولادها شيء حتى يحول عليها الحول وقال ايضا لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه
الحول وما لم يحل عليه الحول فكانه لم يكن وفي الحسن الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف
السنة فقال لا حتى يحول عليه الحول وفي بعضها اعتبار بقاء المال سنة عند المالك وفي الاخر اذا كان
المال موضوعا عنده حولا وورد في زكوة الحلي في كل سنة عام دينارا ودينارا ان وفي زكوة النقدين
يلزم زكوة المال في كل سنة وفي اعتبار العموم انما الصدقة على السائمة الراعية في مرجها عامها الذي
يقتنيها الى غير ذلك مما لا يعد كثرة فيتعين حمل الوجوب في الصحيحة المذكورة على الوجوب المتزلزل
فانه اولى من احد التصرفين المذكورين لكمال بعدهما وعدم ما يشهد لهما في هذه النصوص
على كثرتها لان الاخبار في مسئلة اذا كثرت غاية الكثرة ولم يوجد فيها ما يدل على خلاف ظاهرها
لم يلتفت الى ما يخالفه من الروايات المفصلة وتعين التصرف في تلك القرينة ولو كانت صريحة
فكيف بما لم يكن له ظهور في خلافها بتطرق ما ينافيه اليه من الاحتمال الا ترى ان كثيرا من
المتاخرين لم يلتفتوا الى النصوص الدالة على نجاسة عرق الجنب من الحرام وما افاده القدماء

نظرا

نظرا الى خلو الاخبار الواردة في غسل الجنابة وكيفيته عن ذلك اذ لو كان عرق جنب الحرام نجسا
لكان التنبيه عليه لازما فيها فتلك الاخبار الكثيرة الواردة في مقام الحاجة ولو من باب الارشاد وهذه
الاخبار ايضا من حيث تجردها عما يدل على خلاف ظاهرها في انفسها ابت عن التصرف فيها باحد الوجهين
البعيدين لان استعمال الحول في السنة في احد عشر شهرا غير معهود في لسان العرب فكيف عن لسان الشارع
وحمل حلول الحول على المجاز بالمشارفة ايضا مجاز واضح لا يخفى على ذي مسكة مع ذلك عرفت ان المناط
الحكم في كثير منها بان يكون المال موضوعا عند مالكه في السنة فكيف يحمل هذه على ان يكون موضوعا
في اقل منها شهرا ودعوى التوزيع في السنة وان الوضع في احد عشر شهرا يكفي في صدق كونه موضوعا
عند مالكه سنة وكذا في صدق سائمة العام فلا يقبلها الانصاف والذهن السليم اذ لا يرتاب من لم يظفر
بالصحيحة المذكورة الحاكمة بالوجوب باستهلال الشهر الثاني عشر في كون المراد موضوعية المال عند
مالكه سنة موضوعيته في تمامها وهذا معنى الصراحة اذ العبرة فيها بملاحظة حال الدليل مع قطع
النظر عن المعارض فانحصر المناص في الجمع بينها وبين تلك الادلة المتكثرة المتواترة سندا ودلالة في
حمل الوجوب فيها على الوجوب المتزلزل ودعوى كونه مجازا بعيدا ايضا لعدم استعماله في المتزلزل
في شيء من الاستعمالات واضحة الضعف لان الوجوب المتزلزل والوجوب المستقر ليسا قسمين من الوجوب
حتى يكون احدهما مجازا والاخر حقيقة بل هما وصفان عارضان له بملاحظة العلم والظن بتحققه
في الواقع وعدمه حيثما كان مشروطا بشرط متاخر فان علم بتحققه في المستقبل كان الوجوب مستقرا من
حينه وان كان مظنونا اعتمادا على اصل او امارة كان متزلزلا منوطا بتحققه في المستقبل وعدمه
وهذا مثل الوجوب الثابت موضوعه بالبينة ونحوها من الامارات الشرعية المعتبرة بناء على
عدم الاجزاء وعدم التصويب فانه ايضا من حيث احتمال عدم مصادفتها للواقع متزلزل في نظر
المكلف منوط باصابة الواقع او استمرار الجهل الى حين رفع الاشتباه وامتثال الاداء في طريق
الجمع بين الاخبار في المقام كما عرفتها انما هو هذا فتوهم من توهم ان الوجوب المتزلزل ايجاد نقص لفظي في
قوله عليه السلم وجبت الزكوة وانه معارض لارادة احد عشر شهرا من الحول والسنة مجازا وهو في غاية

الوفاء والبعد عن الصواب لان حمل الوجوب هنا على المتزلزل مرجعه الى جعل الشهر الثاني عشر شرطا متاخرا
لوجوب الزكوة بعد احد عشر وهو وان كان مخالفا للاصل ولقاعدة الفقه لان الاصل في الشرط ان يكون
مقارنا فاذا حمل على الشرط المتاخر كان مخالفا للقاعدة لكنه تصرف فيما يقتضي باتيان الشرط مع المشروط
لا في الحول ولا في الحولان ولا في نسبة كون المال موضوعا عند مالكه حولا ولا في لفظ الوجوب في الصحيحة
او في غيرها والظاهر ان القاضي بالاقتران ظهور الكلام بحسب القواعد العربية في كون متعلقات
الفعل بيانات لحال الفاعل او المفعول من حيث قيام الفعل به او عليه فاذا قال تجب الصلوة لدلوك
الشمس استفيد منه مقارنة الوجوب والدلوك فلو قال في محل الخطاب او في غيره واذا علمت بادراك
الدلوك بنية وجبت عليك كشف ذلك عن كون الدلوك شرطا متاخرا من غير تصرف في الدلوك او في
الوجوب او في غيرهما مما يدل على الاقتران وسلمنا هذه كل لانه ثبت بالنصوص والاجماع اعتبار بقاء
المال سنة في وجوب الزكوة وكذا اعتبار وجوبه ونصابه لسوم وغيره حولا كاملا ثم ثبت ايضا بالنصوص
الاجماع وجوبها بعد انقضاء احد عشر شهرا ودخول الشهر الثاني عشر فهذا يكشف عن كون مضي احد عشر
شهرا شرطا مقارنا ومضي اثني عشر شرطا متاخرا للوجوب في اوله مثله في امر وجوب ... الا انه في
الاول متزلزل في نفسه لاحتمال عدم حصول شرطه فيما بعده وفي الاخر مستقر وحيث حتى تحقق الحال لهذا
السؤال على كثير ووقعوا في حيص وبيص فمنهم من اختار الاستقرار بالتصرف في اسباب الحول والسنة باحد
الوجوه الماضية وبالتخصيص كما ياتي ومنهم من رجح التزلزل بغير تامل على غير ما ملكناه والذي يساعده
النظر الصحيح هو ابقاء ادلة الحول بحالها وحمل هذه الصحيحة على تعجيل الزكوة بشهر نظير تعجيل
الفطرة او تعجيل الخمس في اول السنة او تعجيل غسل الجمعة ودعوى انه فيه ايضا تاخيرا للبيان عن وقت
الحاجة في تلك الادلة المستفيضة مدفوعة بانه تاخير بيان لوجوب الجمع ليس فيه حزازة وستعرف
ان وجوبه المتزلزل بعد كمال الاحد عشر يكفي ان لا يكون فوريا وانما يصير فوريا بعد تمام السنة
الكاملة كما صرح به الشهيد مع ان الالتزام بكشف هذه الصحيحة عن ان هذا الوجوب المتزلزل في تلك
الادلة ليس فيه من البعد مثل البعد الذي في كشفها عن ان المراد بالحول او الحولان فيها واحد والحاصل

ان بعد النص والاجماع على وجوبها بعد احد عشر لا بد من الالتزام باحد امور احدها ان يكون المراد بالحول
السنة في ادلة الحول هو احد عشر مجازا او حقيقة شرعية وثانيها ان يكون المراد بالحولان وكون
المال موضوعا عند مالكه مضي احد عشر من الحول الكامل وعلى التقدير يلزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة لان ادلة الحول تدل عليه من زمن النبي صلى الله عليه واله ودعوى كشف النص والاجماع على وجود
البيان في زمانه ثم مقطوعة الخفاء او فيه ظاهر البطلان وثالثها ان يكون وجوب الزكوة اول هلال
الثاني عشر مع بقاء الشرط شرط الحول الكامل بحاله من باب التعجيل فتكون الزكوة هنا زكوة معجلة نظير تقديم
الفطرة على هلال شوال كما قال به جماعة وهذا هو الوجوب المتزلزل وتاخيرها ان هذا الوجوب ليس فيه حزازة
لكونه موسعا مع امكان الالتزام بوجود بيانه في تلك الادلة وان كان بعيدا الا ان وجود قرينة المجاز في
الحول او الحولان فيها ابعد وثالثها ما يجمع بين البعدين كما لا يخفى هذا ما يقتضيه النظر في الجمع بين
الصحيحة وبين تلك الادلة مع قطع النظر عن شاهد خارجي وههنا رواية اخرى يشهد به مضافا الى
القاعدة منها بعض فقرات الصحيحة المذكورة الدالة على وجوبها بهلال الثاني عشر وهو ما رواه
حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم وهو طويل متنه لا يخلو عن اضطراب في الفاظ واجمال حتى جعله بعض
فقهائنا اعتبار مما اشتمل على احكام جمة لا يستقيم نظامها فلا باس بذكره على طوله واصلاح بعض ما فيه من
وجوه الخلل لفظا ومعنى قالا قال ابو عبد الله عليه السلم ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه
قلت له فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء ابدا قال وقال زرارة انه
قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد
بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال انه حين راى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة
ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه
الحول واما ما لم يحل عليه فله منعه ولا يحل له منع مال غيره فيما قد حل عليه قال زرارة وقلت له رجل
كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها
بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكوة قلت له فان احدث

قبل الحول فقال جائز له ذلك قلت انه فرّ بها من الزكوة فقال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها
قلت فانه يقدر عليها قال فقال وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على الشرط
فقال انه اذا سمّاها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة قلت له وكيف يسقط الشرط
وتمضي الهبة ويضمن الزكوة فقال هذا شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكوة له لازمة عقوبة له ثم
قال انما ذلك له اذا اشترى بها دارا او ارضا او متاعا ثم قال زرارة قلت له ان اباك قال لي من فرّ
بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب
عليه فلا شيء عليه رواه صاحب الوسائل عن الكافي والفقيه ثم قال الحديث متروك باعتبار ما بعدها وموضع
الاستشهاد اثنان احدهما قوله عليه السلام انما هذا بمنزلة رجل افطر الخ لانه ليس اشارة الكلام الى ما قبله بالظهر
بالضرورة فلا بد ان يكون اشارة الى ما قبل ما قبله وهو ايضا لا يستقيم الا بعد امرين احدهما تقدير ثم
وهبه قبل قوله فانه يزكيه كما عن صاحبي المنتقى والوافي واستصوبه بعض مشايخنا في جواهره اما
بارتكاب سقط في الحديث او بالتعويل على قرينة موجودة حالية في افهام الراوي كما يفصح عن ذلك التصريح
به في ذيل الحديث وثانيهما كون المراد بالحول او بحلوله ما يوافق الحلول الشرعي اعني هلال الثاني عشر
ولولا ذلك لم يستقم الاشارة اليه ايضا فلا بد ان يكون في الفقرة الاولى تقديرا وسقط وان يكون المراد بحلول
الحول دخول الثاني عشر وبعد ذلك يكون المعنى انما رجل يكون له مال فحال عليه الحول اي دخل الشهر
الثاني عشر ثم وهبه بعد ذلك قبل انقضاء تمام الشهر فانه يزكيه وانه بمنزلة من افطر ثم سافر لاسقاط الكفارة
التي وجبت عليه وهذا يعين التنزيل الذي كان الوجوب مستقرا كاستقراره بعد تمام الشهر الثاني عشر
لم يكن الواهب قبله كمن افطر ثم سافر في النهار بل يكون كمن افطر ثم سافر في الليل ومن هنا يظهر انه لا بد
من تفسير حولان الحول هنا بدخول الثاني عشر اذ الهبة بعد تمامه ليس ايضا بمنزلة السفر في النهار فالتشبيه
المذكور نص في عدم الاستقرار وعدم كون الحول هو الحول التام كما لا يخفى وجه الاستفادة قلت يمكن تقريب
الدلالة بوجه اخصر من غير الالتزام بالمقدمات المذكورة مع عدم شاهد عليهما سوى صحة الاشارة والحمل
المنزلة وهما امران لا يثبتان بمجرى القرينة الصارفة عن ظاهر الكلام واسلوبه وترتيبه بعد انتهاء لابد كان

الا على شيء يستقيم به ظاهر الكلام كدلالة الانقضاء والمضي وانه كذا وكذا فلا تم لو ارتكبنا السقط
وحمل الحول الشرعي على الحول الشرعي كان مقتضاهما الاستقرار دون التزلزل حيث يدل على وجوب الزكوة
مع الهبة في الثاني عشر كما لا يخفى بل الوجه هو ان قوله عليه السلام انما هذا بمنزلة الخ نص في ان بعض حالات
المزكي وتصرفاته بمنزلة بعض حالات الصائم وتصرفاته وان هبته في بعض الاحوال تخلصا عن الزكوة
بمنزلة سفر المفطر في النهار ابطالا للكفارة وهذا القدر معلوم المراد من الحديث ولو على سبيل الاجمال
وكفى به دليلا على تزلزل الوجوب المبحوث عنه لقيام الاجماع والضرورة على انه ليس هبة المالك في شيء
من الاحوال والازمان بمنزلة سفر المفطر في النهار الا هبة صدرت منه بعد هلال الثاني عشر وقبل
كماله لانها لو صدرت منه قبل ذلك فهو بمنزلة من سافر ثم افطر ولو صدرت بعد تمام السنة فهو بمنزلة من
سافر بعد النهار ودخول الليل ثم افطر فلو كان صدور الهبة من المالك بمنزلة السفر في النهار بعد الافطار
فانما هو فيما صدر منه قبل كمال السنة بعد هلال الثاني عشر ثم ان المنزلة المذكورة لا تستقيم ايضا الا ان يكون
الوجوب بعد هلاله متزلزلا موقوفا ببقاء المال بحاله الى اخر السنة اذ لو كان مستقرا غير موقوف عليه لكان
للهبة فيه ايضا بمنزلة المسافرة في الليل فالتنزيل المذكور بعد ملاحظة الجهات المشار اليها دليل واضح على
تزلزل الوجوب سواء التزمنا بتقدير او سقط في الحديث ام لا نعم في الحديث اشكال اخر لا يتم الاستشهاد
به على التزلزل الا بدفعه اما اولا فلان السفر بعد الزوال ليس مبطلا للصوم حتى يكون مسقطا للكفارة
فظاهره غير مراد واستفادة التزلزل من التنزيل مبني على ظاهره نعم على القول بان السفر ولو بعد
الزوال يبيح الافطار كما عن العلامة ره في بعض كتبه يتخير بينه وبين الصوم يتم النظر لكنه نادر مخالف
للمشهور محجوج بالادلة ومن هنا قيل ان هذا الحديث دليل على هذا القول بتقريب انه ورد في الفرق بين
الجاد المسقط بعد الافطار وقبله وهذا لا يكون بعد ان يكون السفر بعد الزوال مبيحا للافطار
عند المتكلم والمخاطب والا لكان مسوقا لبيان الفرق بين السفر بعد الزوال وقبله مع قطع النظر
عن كونه مسبوقا بالافطار وصريح الكلام خلافه واما ثانيا فلان الكفارة ثابتة مستقرة لا
تسقط بالسفر بعد الزوال ومقتضى التنزيل كون وجوب الزكوة ايضا كذلك فهو على خلاف

المقصود ادل ودنا وجه بان ثبوت الكفارة وعدم سقوطها مخالف للقاعدة ثبت في مورد الرواية
وهو كل ما كان المسقط اختياريا عقوبة للمفطر وارغاما لانفه لان مقتضى القاعدة زوال المشروط
بزوال الشيء من شروط المتأخرة فاذا كان وجوب الصوم في اول النهار مشروطا بعدم العذر في جزء على
قول الشاذ او في اول الجزء منوطا بعدمه قبل الزوال على قول الاكثر كان مقتضى القاعدة كشف عدم
وجوب الكفارة اذ بها فرض بعد الافطار لكنه عليه السلم يقول ان الله تعالى اوجب عليه الكفارة التي دل على سقوطها
بالسفر بمقتضى القاعدة ارغاما لانفه لئلا يفعله احد تلو فرع وحيث لم يسقط قهرا كالحيض والجنون
كان الحكم جاريا على القاعدة من السقوط فظاهر الحديث هو التفصيل في مسئلة سقوط الكفارة بحصول
المسقط بعد الافطار بين المسقط الاختياري والاضطراري كما عن العلامة والمتأخرين خلافا
لجماعة من القدماء فاختاروا السقوط مطلقا وطائفة منهم الشيخ مدعيا للاجماع فاختاروا عدمه مطلقا ومبنى
المسئلة على مسئلة جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه وعن الفخر قده انه بناها على انه هل يجوز
للشارع تكليف ما فقد شرطه لمحض الابتلاء والامتحان ام لا فان راعينا المنزلة في الامرين معا اعني
القاعدة الاولية القاضية بالسقوط والقاعدة الثانوية المرغمة للاختيار القاضية بالثبوت في المسقط
الاختياري المستفاد منها التفصيل بين الهبة والهلاك الذي هو حجة في الاستقرار والتزلزل
وان اخذنا بمقتضاها فيما يقتضيه القاعدة الاولية خاصة دل على التزلزل مطلقا وان اقتصرنا فيها
على خصوص ما انفقناه لقاعدة الثانوية على طلاق القاعدة الاولية للادغام ثبت التفصيل
في الزكوة عملا بالنص في خصوص الاختيارية وبالقاعدة الاولية في غيره هذا ويضعف بظهور
الاجماع المركب لانه اذا ثبت الاستقرار في خصوص الهبة ونحوها من الاتلافات الاختيارية ثبت في
غيرها بالاجماع لان كل من قال بالاستقرار او التزلزل قال به مطلقا فان تم الاجماع بطل الاستشهاد
به على التزلزل وثبت الاستقرار مطلقا وان منعناه بناء على ضعف دعواه في مثل المقام من الفروع
الحادثة اتجه التفصيل بين الهبة وشبهها ونحوها بالاستقرار وغيرها بالتزلزل لكن قد
يقال ان المنزلة المشار اليها هي في عدم الاستقرار في حد ذاته اذ لو كان وجوب الزكوة غير مشروط بانقضاء

الشهر

٨٦

الشهر الثاني في الواقع لم يكن مناسبة بين الهبة في اثنائه وبين الصوم بعد الافطار اصلا فالمناسبة بينهما
دليل على كون بقاء المال الى آخره شرطا واقعيا لوجوبها وبهذا يبطل القول بالاستقرار لان القائلين
به يريدون تطبيقه على القاعدة بجعل النص والاجماع الدالين على وجوبها بهلال الثاني عشر دليلا
على التجوز والتصرف في ادلة الحول حتى لا يكون الشرط الا دخوله لا انقضائه ولا يريدون اثبات
الاستقرار تعبدا على خلاف القاعدة فانه اعتراف بجعل ادلة الحول بحالها وعدم ارتكاب التجوز فيها
والحاصل ان المنزلة المذكورة مع كون المراد بالحول في باب الزكوة احد عشر شهرا لا يجتمعان
وحيث حمل الحديث على التنزيل يقتضي حمل الوجوب الثابت بالنص والاجماع بعد احد عشر على الوجوب
المتزلزل او التعبدي الناشئ من الارغام القاضي بالتفصيل الباطل بالاجماع المركب بل البسيط
اذ لم يقل احد بثبوت حكم تعبدي ارغامي بعد احد عشر سوى المحدث الكاشاني فانه المعزى اليه
القول في مسئلة الفرار عن الزكوة بهبة وبين غيره واما من عداه فلم يفرقوا بينهما فكل من قال بعدم
فائدة للفرار قال به مطلقا سواء فر بعد احد عشر او قبله وكل من قال بالفائدة قال بها كذلك
ويأتي في الملاحظة ان شاء الله تعالى ان النزاع في استقرار هذا الوجوب او تزلزله انما هو بين القائلين بعدم
جواز الفرار فهذا الحديث حجة واضحة على التزلزل ويحصل هذا التحقيق في تقريب دلالة المنزلة
عليه قصواه وجه الشبه بقرينة الاجماع انما هو كون كل من الزكوة والصوم مشروطا بشرط متأخر دون سائر
الاحكام التي منها عدم الفائدة لايجاد المسقط اختيارا ويضعف باحتمال كون المنزلة مبنية على مذهب
ابن بابويه قده من كون الصوم بعد الزوال مبيحا للافطار خلافا للمشهور لا على كون الصوم بعد الافطار غير مسقط
للكفارة بل الظاهر منها ما يوافق المشهور من عدم فائدة للسفر بعد الزوال وعلى هذا تكون المنزلة من
اقوى الادلة على الاستقرار كما لا يخفى وكأنه قال هذا بمنزلة من افطر ثم سافر في الليل فالوجه ابتناء الشهادة
على التزلزل او الاستقرار على كون التقييد بجزء النهار مقصودا في المنزلة او كون الصوم بعد الافطار
ملحوظا فيها فان كان الاول كما هو الظاهر الموافق للمشهور كانت دليلا على الاستقرار وان كان الثاني
كان من شواهد التزلزل حسبما حققناه وثانيهما قوله عليه السلم في صدر الحديث فاذا وهبه قبل حله بشهر

او يوم ليس عليه شيء بعد قوله لحال عليه الحول فانه يزكيه اذ لا اشكال في ظهور الحول في تمام السنة فيكون قوله
قبل حله بيوم ظاهرا في التزلزل لان عزيمة ان لا يكون على المالك في الواقع شيء لو وهب او تلف قبل
كمال الحول بيوم مثلا والفرق بين هذا وبين ساير ادلة الحول هو التصريح بحلول الحول او بمضي قبله
بيوم هنا دون غيره فلا يأتي هنا احتمال التجوز في الحول او التوسع في النسبة كما يأتيان في ادلة
الحول نعم احتمال التجوز في الحول بارادة الحول الشرعي من الحول هنا القرينة قائم لكنه بعيد غير معهود عرفا
ولا شرعا ومحققو القائلين بالاستقرار يقولون ان حولان الحول يحصل بمضي احد عشر واتصاله باول جزء
الثاني عشر كما ان تتابع الشهرين في الكفارة يحصل باتصال الشهر الاول باول جزء الثاني حسبما نوضحه مفصلا
لا ان المراد بالحول احد عشر مجازا او حقيقة شرعية وان دعاه الشهيد الثاني فورد عليهم بعدم ثبوت الحقيقة
في لفظ الحول وفيه اولا ان احتمال التوسع في الحولان هنا ايضا قائم لانه قال فان وهبه قبل حله ولم يقل
قبله حتى لا يأتي فيه الاحتمال المذكور فمن الجائز ان يكون حلول الحول الكامل عند الشارع هو مضي احد
عشر فالهبة المفروضة حتى تكون قد وقعت قبل حل الحول اي احد عشر لا قبل الحول فانهم وثانيا انه يجعل
الكلام اجنبيا عن المنزلة فلا يبقى لهذا ما يشار به اليه فلا بد من جعل الحول او حولانه على مضي احد عشر
ليستقيم الاشارة كما مر ولو سلم عدم تحكيم ظهور الاشارة على ظهور الحول في المعنى فلا اقل من الاجمال المانع
عن الاستدلال وثالثا ان قوله ع بعد ذلك لكنه لو وهبها قبل ذلك اي قبل هلال الثاني عشر يدل
بمفهوم القيد بل بمفهوم الشرط ايضا على انه ان وهبها بعدما راى الهلال كان عليه شيء وهو عين
الاستقرار والانصاف ان هذا الحديث من اجماله دبها انت عرفت انه لا ينفع منه شيء للمذهبين ولو
بنى هنا بالتفصيل بين الهبة ونحوها من المسقطات الاختيارية فالاستقرار وبين الهلاك
السماوي فالتزلزل كان جمعا بين هذه الرواية وبين ما دل على التزلزل لو نظير لهو بعد الانظار
كان حسنا هنا او ورد اليقين على الاستشهاد بالرواية بوجه اخر وهو ان وجه التنزيل والمشابهة
يمكن ان يكون هو الاستقرار دون التزلزل بناء على مراعاة قاعدة الاولية حسبما فصل فالمراد ان
الزكوة لا تسقط بالهبة بعد مضي الحول الشرعي كما لا تسقط الكفارة بالسفر وان الرافع لا يكون رافعا

كما في صوم شهر رمضان بعد الانظار ويؤيده تشبيه الهبة قبل الحول بالسفر قبل الانظار بعد التنزيل الاول
لان هذا التشبيه لا مساس له بالتزلزل ولا اشارة فيه الى القاعدة الاولية ومن هنا استدل صاحب
المدارك بهذا الحديث على عدم سقوط الكفارة بالمسقط الاختياري فهم منه الاستقرار دون
التزلزل فكذا الحال في الزكوة نظرا الى التنزيل ووجه ما عرفت من تمامية الاستشهاد ولو كان وجه
الشبه هو الاستقرار بقرينة الاجماع لان التشبيه لا يصح الا على تقدير كون الثاني عشر شرطا متاخرا
ويكون الهبة بعد رؤية الهلال كالسفر الحاصل بعد الانظار والا فلا مناسبة بينهما ولا مشابهة بل يكون
كالسفر في الليل والحاصل ان قضية التنزيل الاستقرار وجهها كاستقرار الكفارة في من صار للمحل بعد بلده فانه
الاستقرار عرض على خلاف قاعدة الشرط المتاخر فان لم يقم اجماع على خلافه التزمنا به في خصوص الهبة ونحوها من
التصرفات الاختيارية التي هي مورد الرواية وعملنا في غيره بما تقتضيه قاعدة الشرط المتاخر في ثبت
التزلزل الا في الجملة وهو المقصود في مقابل القول بالاستقرار المطلق وان قام الاجماع على عدم الفصل
انحصرنا في المنزلة والمشابهة على مجرد كون كل من الزكوة والصوم مشروطا بالشرط متاخر فلولا ما ذكرنا من ظهور
الفقرة الاخيرة في الاستقرار بالمفهوم ومعارضته لظهور التنزيل في التزلزل كان الاستشهاد بالمنزلة
على التزلزل في محله بل قد يقال بالقرينة ظهور المنزلة من الدلالة المفهومية فلا باس بالرواية نصا
على التزلزل ومنها ما رواه الحلبي عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل كان عنده
مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا ثم اصاب درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر وكملت
عنده مائتا درهم اعليه زكوتها قال لا حتى يحول عليها الحول وهي مائتا درهم الى ان قال قلت له
فان كانت عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليه ايام قبل ان ينقضي الشهر ثم اصاب درهما فاتى
على الدراهم مع الدرهم حول اعليه زكوة قال نعم وان لم يمض عليها جميعا الحول فلا شيء عليه فيها
الحديث فانه لا شبهة في ان الحول عند الراوي بعد علمه بالحقيقة الشرعية فيه هو اثنا عشر فتقرير
الامام عليه السلام يدل على اعتباره والفرق بين هذه وساير ادلة اعتبار الحول الظاهرة فيها في
الحول الكامل فان الناظر في مجموع الرواية لا يرتاب في ان المراد بالحول فيها هو الحول الكامل دون

موضوع

احد عشر ومنهـــا رواية عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل كان له مال حتى اذا كان قريبا من راس الحول انفقه قبل ان يحول عليه الحول عليه صدقة قال لا والتقريب انفقه كالسابق ويزيد عليه ظهور القرب من راس الحول في الثاني عشر ولا اقل من كونه اظهر افراده من الشايع والكاملة لحادي عشر فلا يجوز اخراج لهذا الظاهر وابقاء غيره من الافراد فيكون كالنص في ان الانفاق في الثاني عشر قاض بعدم وجوب الزكوة وهو قضية القول بالتزلزل ومنهـــا مرسل ابن ابي عمير في المسئلة عن رجل كان له ابل وبقر وشاء فباع الابل والبقر واشترى المتاع بعد الحول فقال يجب عليه الزكوة قال عليه السلم لا يجب عليه الصدقة فان الهلال بعد الحول لا عبرة به الا ان يكون الحول الشرعي فيكون الوجوب متزلزلا لا يقال هذه الرواية حجة قرينة على كون المراد بالحول في جميع الاخبار هو الحول الشرعي اما الثبوت الشرعية فيه او بقرينة كانت فيها فيثبت حجة القول بالاستقرار لانا نقول هذه الرواية تدل على التزلزل ولو كان المراد به في الاخبار هو الحول الشرعي اذ لا منافاة بينهما نعم لو ثبت ارادة الحول الشرعي منه بمعنى حدة الرواية دلت على الاستقرار كان وجها ولما ثبوته لنا فلا بعد لا للتنافي على التزلزل فافهم ومنهـــا حسنة زرارة الواردة في زكوة القرض الفاضل المفترض ان كانت موضوعة عنده حولا ولو بقرينة انهم ما مر من انه لا يد ظهوره في الحول الكامل العدم اشتماله على طول الحول حتى ينطبق على البراء اشتمال التحويل او الملاحظة ومنهـــا موثقة اسحق عن ابي عبد الله عليه السلم الواردة في زكوة السخال من انها تجب اذا اجذع بناء على كون الجذع من الضان ما له سبعة كاملة ودخل في الثامنة كما عن مجمع البحرين نسبته الى الاصح من مذهب اصحابنا وعن الصحاح والقاموس والنهاية وغيرهم من اللغويين وان كان المشهور المعول به ما هو تام له سبعة اشهر او ثمانية ومنهـــا الصحيح لما نزلت اية الزكوة خذ من اموالهم الاية امر رسول الله صلى الله عليه واله مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة الى ان لم يتعرض بشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى في الناس ايها المسلمون زكوا اموالكم تقبل صلوتكم الحديث المستدل به في الرياض وهو غير واضح الا بملاحظة ظهور الحول في الحول الكامل الذي هو موجود في جميع اخباره هذه وضوى ما يتقرب للقول بالتزلزل والمصنف بعد ذلك في تزلزل ولذا اختار بعض افاضل

متاخري

٨٨

متاخري المتاخرين من اصحابنا الاستقرار مستدلين عليه بوجوه منهـــا ما في الرياض بعد التأييد بالاحتياط والمحصلة بعد ملاحظة الصدر والذيل انه لا بد من الخروج عن ظاهر الفتاوى والنصوص الواردة في اشتراط الحول على التوليين لان مقتضاها عدم وجوب شيء قبل تمام الحول فالوجوب المنفي ان كان مطلق الوجوب لزم حملها على ما قبل هلال الثاني عشر بالنص والاجماع على وجوبه بعد الهلال وان كان خصوص المستقر كما هو قضية القول بالتزلزل فهو ايضا مجاز وتقييد للوجوب المنفي في تلك الادلة بالمستقر فارتكاب المجاز فيها لازم لا محيص عنه سواء حملنا حلول الحول في هذا الصحيح على المجاز كما هو لازم القول بالتزلزل ام لا فالامر دائر بين ارتكاب مجاز مشترك بين القولين وهو التصرف فيها باحد الوجهين المذكورين واخر مختص بالقول بالتزلزل وهو حمل حلول الحول على المعنى المجازي في هذا الصحيح ومقتضى القاعدة الاقتصار على المشترك لا المشترك لانه اذا دار الامر بين مجاز ومجازين كان الاقتصار على الواحد متعينا وان كان هذا الثاني صحيحا خلافا للبعض في المقام بل لان احد المجازين هنا منتف دون الاخر وهذا ما يرجع اليه التحقيق بالمال على ما خطر بالبال وفيه ان الامر ليس كما ذكره اولا فلان جعل المنفي في ادلة اعتبار الحول على الوجوب المستقر ليس تقييدا ولا مجازا اذ الوجوب ظاهر في المستقر نفيا واثباتا كما ان حمله في الصحيح على المستقر ليس مجازا ولا تقييدا فكذلك حمله عليه في ادلة حلول الحول الثانية له على القول بالتزلزل ليس الا مجازا واحدا وهو حمل الوجوب على المتزلزل كما ان حمله على المستقر لا يستلزم الا مجازا واحدا بمقدار من المجاز ان كان لا يخفى واما ثانيا فلما مر من ان القول بالتزلزل لا يقتضي تجوزا في الحول ولا في حلوله ولا في الوجوب المنفي قبل كماله في تلك الادلة بل انما يقتضي كون تمام الثاني عشر شرطا متاخرا حسبما حررناه في الجمع بين الاخبار فالامر دائر بين ارتكاب التجوز في لفظ الحول او في حلوله في ادلة الحول التي يكون الوجوب المبحوث عنه مستقرا وبين ابقائهما على ظاهرهما ورفع اليد عن اصالة المقارنة في الشرط وهذا اهون والمحمل كما وقع في مواضع كثيرة بالدليل واي دليل اقوى من النص والاجماع القائمين على وجوبها بدخوله ودعوى انهما لا يكونان دليلين على تاخر الشرط الا بعد ارتكاب التجوز فيهما بحمل الوجوب على

المتزلزل وهو مجاز فقد ظهر جوابها بما مضى من ان التزلزل والاستقرار ليسا فيهما من الوجوب بل هما
امران خارجان لحقائقه بل لاحظ امر خارجي وهو كونه مشروطا بشرط متاخر فالتزلزل انما هو في
نظرنا من حيث احتمال وجود الشرط في المستقبل وعدمه والحاصل ان الصحيح دل على انه اذا دخل
الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة ولا ريب في كون حال الحول فيه مجازا على التقديرين سواء كان
الوجوب المذكور بعده مستقرا او مجازا لان الحول الحقيقي لم يحل فعلا على كل تقدير فلا بد من
التصرف في ادلة الحول بارتكاب مجاز فيه او في حولانه فيثبت الاستقرار حتى بمعنى خروج تمام الثاني عشر
عن كونه شرطا واما بالخروج عما يقتضيه مقارنة الشرط للمشروط وجعله شرطا متاخرا فالامر يدور بين
احد التصرفين اللذين كلاهما مخالفان للاصل لكن التصرف فيما يقتضي الاقتران اهون واظهر من التصرف
في الحول وحلوله حسبما مر وبما ذكر ظهر ان دوران الامر بين مجازين احدهما مشترك وبين مجاز
واحد مختص بالصحيح ادفع بمقالة اهل التزلزل لان قوله عليه السلام فقد حال الحول في هذا الصحيح مجاز
قطعا على القولين واما التجوز في الحول او في حلوله او في الوجوب المنفي في ادلة الحول بغيره لازم على
القول بالتزلزل ولازم على القول بالاستقرار فلينتبه في المقام فانه من مزال الاقدام نعم في المقام
شبهة جوية وهي ان الامر دائر بين الخروج عن ظاهر ما يقتضي الاقتران في الشروط وبين التصرف في لفظ
الشرط بحمله على شيء مقارن للمشروط او حمل الحول وحلوله على مضي احد عشر وترجيح القول بالتزلزل
يتوقف على كون الاول اولى من الثاني والاولوية غير بينة ولا مبينة ويأتي الكلام فيها انشاء الله تعالى ثم
ان في كلامه شيئا اخر لم نفهمه وهو ان حمل الوجوب المنفي في ادلة الحول على المستقر يستلزم محذوري التجوز
في الوجوب وتقييد اللفظ العام مع ان التجوز الذي دعاه لا يستدعي تقييد اطلاق الوجوب وعمومه بالمستقر فاي
التجوز مع التقييد والاولى ان الواو في قوله وتقييد ايضا كان موضوعا ايضا بدله لكن الناسخ غلط فيهما
ما في المستند حاكيا في اثناء الكلام عن بعض وهو يقرب مما في الرياض لكنه يشتمل على زيادة لم نعرفه ولذا
جعلناه وجها اخر وهو ان مقتضى ادلة سائر الشروط عدم تحقق وجوب اصلا قبل تمام الاثني عشر ومن
عدم وجوب شيء قبله فالقول بتحقق وجوب قبله صرف لها عن حقائقها ايضا فهذا القول اي القول

بالتزلزل

بالتزلزل يوجب ارتكاب التجوز فيهما في هذا الصحيح بخلاف حمل الصحيح على الوجوب المستقر مع انه لو سلمنا تعارض
المجازين وفقدان المرجح من البين فالجمع بحمل احدهما على الوجوب المتزلزل والاخر على المستقر جمع بلا
دليل اذ لا شاهد عليه ولا سبيل ما الفتاوى على دلول الشيء والقطاع دم ذات العادة باهل الوجود
الشواهد فيهما فيجب اما نفي مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به والاول باطل
اجماعا وبقي الثاني وما اجيب عنه في المستند بان تحقق مطلق الوجوب الذي اقله المتزلزل بدخول الثاني عشر
اجماعي لا نقلنا انما هو في الوجوب المستقر اذ لا مرجح لاحد المجازين وجب الرجوع الى اصالة عدم الاستقرار
والترجيح الذي ذكره من الجواب للقول بالمستقر ارتكاب التجوز فيهما في الخبر ايضا لا يصلح للترجيح لان المجاز
خلاف الاصل واحدا كان او متعددا فلا يصار الى شيء منهما ما لم يقتض الاكثر للاقل تلبست في كلام من
الاستدلال والجواب نظر اما المستدل فلان نفي الجزء الاول منه ما عرفته سابقا من عدم دوران الامر بين
مجازين ومجاز واحد بل الامر دائر بين مجازين احدهما التصرف فيما يقتضي باقتران الشرط مع المشروط
والاخر التصرف في الشرط بحمله على شيء مقارن فالامر دائر بين ارتكاب المجاز في الاشتراط او في الشرط وفي
الجزء الثاني منه اولا ان الجمع بلا شاهد وان كان باطلا عند جماعة الا ان التحقيق عندنا اولويته من
الطرح مهما امكن كما حققناه في محله وثانيا ان ذلك اولوية احد المجازين عن الاخر ايضا من شواهد الجمع عند
القوم كما نصوا عليه في تعارض الاحوال حيث ذكروا اقسام المجاز ورجحان بعضها على بعض نوعا
او شخصا فان ترجيح احد المجازين على الاخر عين الجمع بين الادلة ويسمونه بالشاهد الداخلي وانما
يرفضون الجمع على الشاهد الخارجي بعد تكافؤ الدليلين دلالة لا مطلقا وفي الجزء الثالث منه ان بعد بطلان
نفي الوجوب مطلقا لا ينحصر الامر في الوجوب المستقر بل يدور بينه وبين الوجوب المتزلزل فلا وجه
لانحصار الامر في الوجوب المستقر بعد بطلان اصل الوجوب المطلق ولا الدعواه من دون بيان مع
بداهة فساده ولعل نظره الى ان الجمع بلا شاهد اذا كان باطلا كان احتمال الوجوب المتزلزل
الموقوف على الشاهد ايضا باطلا فينحصر الامر بعد بطلان نفي الوجوب المطلق في الوجوب المستقر
وفيه ان بطلان الجمع بلا شاهد ليس دليلا على عدم ما يتوقف على الشاهد غاية الامر انه يبقى بلا دليل فلا بد

حين البلوغ الى ما يقتضيه الاصل والقاعدة في مخالفات المسئلة فاذا كان الاحتمال الموقوف على وجود
الشاهد موافقا للاصل يقتضي الاخذ به وهو واضح واما في الجواب فلانه الظاهر من القوم في تعارض
الاحوال الملاحظة تلك المجاز وكثرته نعم ولو لم يكن الاول ما خلاف الاكثر فبعد الاعتراف بدوران الامر
بين مجازين ومجاز واحد يجب المصير الى ما كان مجازه اقل ثم ان في كون مقتضى الاصل عدم الاستقرار
كلاما نقف عليه انشاء الله تعالى ومنها ما ادعاه في المستند بعد المناقشة في الاستدلال السابق وهو
ان ادلة الشروط دالة على عدم تحقق الوجوب قبل حلول الحول مطلقا سواء دخل الثاني عشر ام لا خرج عنها
العاشر الحادي عشر ام لا والصحيح يدل على تحققه بدخول الثاني عشر خاصة والخاص مقدم على العام قطعا
الرياض فانه جعل الصحيح اخص من ادلة الحول فقدمه عليها تخصيصا بل في كلام بعض الاساطين انه تصريح به
المقام من باب تعارض العام والخاص وهو مكان من الضعف ولهم ظهر انه كان مبنيا على بيان المستند لان
الحول في تلك الادلة ان حمل على غير معناه الحقيقي بقرينة الصحيح كان هذا مجازا فيها لا تخصيصا و[illegible] جال
هذا المجاز وكذا ان حمل حلوله على غير ظاهره من انقضاء اثني عشر شهرا وان ابقي على حقيقته من السنة الكاملة
كما هو المتبقي بناء على المراد من ارتكاب التجوز في الحول او في حلوله كانت النسبة بينها وبين الصحيح [illegible] الصحيح
تباينا جزئيا كليا لو [illegible] المناقضة الكلية بينهما من حيث اقتضاء العمل بالصحيح رفع اليد عن اشتراط الحول
بالكلية لعدم بقاء فرد لها يكون الحول التام فيه باقيا على شرطيته وهو واضح نعم على تقرير التخصيص بخروج
وهو ان ادلة الحول دالة على عدم الوجوب قبله مطلقا سواء استقر او تزلزل وهذا الصحيح يدل على الوجوب المتزلزل
بدخول الثاني عشر لكنه مبني على كون الوجوب حقيقة في الاعم لا في خصوص المستقر وهو ما عرفت به في طي هذا
الدليل بان ظاهر ادلة الحول مطلقا وهذا الصحيح الوجوب المستقر ومع ذلك يتوجه دليلا على القول بالتزلزل لا
القول بالاستقرار وكان التنبيه عليه في كلام الرياض ومعتقدا ما في جواهر الكلام وفي ما لغيره واكمل من الاعلام بعد
الاعتراف بان لفظ الحول على السنة والعام في ادلة الشروط وغيرها كما لنص في الصحيح الاثني عشر ولا ينطرق لها احتمال على دخول
التجوز ولا الحقيقة الشرعية وهو المعروف في حلول الحول وحولانه بدعوى تحققه شرعا بمعنى ابتداء الثاني عشر الذي يتوقف
الثاني عشر فانه وان كان مجازا لكنه مجاز شايع معروف كما يقال بلغ الغلام عشر سنين اذا دخل في العاشرة

ومثله

اقوى

ومثله اذا مضى عليه عشر سنين لعدم الفرق بينهما مع المسامحة فلا تأبى به اذا كان عليه دليل واي دليل
من قوله عليه السلام فاذا دخل في الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكوة مشيرا به الى الحول المعهود
المعهود المعتبر في الزكوة فانه كالنص في ان المراد بحلول الحول في شروط الزكوة هو دخول الثاني
عشر قال وهذا الجمع اولى من حمل الوجوب على المتزلزل ابقاء لادلة الحول على ظاهرها وجعل انقضاء
الثاني عشر شرطا متاخرا كما فعله الشهيد الثاني لانه تفكيك في النصوص بجعل الحول بالقياس الى
الشروط شرطا مقارنا ولا يرتكبه فقيه انتهى ملخصا قلت وهذا الوجه امتن الوجوه المقررة في
الجمع بين الاخبار استدلالا للقول بالاستقرار ويؤيده انهم يحققون تتابع الشهرين في الكفارة شرعا
باتصال يوم من الشهر الثاني بالشهر الاول وكما ان الشارع تصرف في تتابع الشهرين الظاهر في توالي
ايامهما فكذلك تصرف هنا في حلول الحول الظاهر في اتصال منتهى حركة الفلك لمبدئها الموقوف
على تمام الثاني عشر واورد عليه في المستند بان تصرف الشارع في الحولان موقوف على كون ارادة الحقيقة
منه في قوله ع فقد حال الحول وهو ممنوع لاحتمال الارادة مجاز المشارفة والقرب من الحلول منه وفيه
اولا ان مجرد الاحتمال غير قادح في قبال اصالة الحقيقة وثانيا انه توطئة لقوله فقد وجبت الزكوة
وليس كلاما اجنبيا واقعا بين الشرط والجزاء فلا بد ان يكون الغرض منه تفسير الحلول للحول المعتبر
في الزكوة اما تنزيلا للدخول الثاني عشر بمنزلة الحلول كقوله التراب احد الطهورين او مجازا على
ابعد الوجهين وعلى التقديرين يتم المدعى كما لا يخفى ويرد الاول ان اصل الحقيقة ساقطة فيه قطعا
لدوران الامر فيه بين المجاز بالمشارفة وبين الحقيقة الادعائية وكلاهما مجاز فلا اصل يقتضي نفي
احتمال المشارفة والثاني بان التنزيل يفيد ما يترتب عليه الوجوب المطلق ولو على وجه التزلزل لا يستلزم
في التعليل كونه تفسيرا للحولان الحول في تلك الادلة حتى يترتب عليه الوجوب المستقر فحمل الحولان على
المسامحة يبقى بلا دليل فلا يتم الاستدلال ومنها ما هو التحقيق عندنا من التحقيق من دوران
الامر في المقام بين حمل الوجوب على المتزلزل وحمل حولان الحول في ادلة اعتباره على المسامحة وهذا اوجه
اظهر فيجب البناء عليه في الجمع بين الاخبار لان استعمال الوجوب في المتزلزل نادر جدا غير معهود شرعا ولا

في غير هذا المقام والجواب عما مر من ان ادلة الحول وردت من زمن النبي صلى الله عليه وآله والدليل على اعتبار التفريق في الحول ان عين بيعها دلالة بل في بعض الاخبار النبوية دلالة على خلافه كما مر فيلزم تأخير البيان عن الحاجة ومثل هذا وان كان كثيرا في اخبار اهل البيت عليهم السلام حيث تأخر الخاص عن العام والمقيد عن المطلق والقرينة عن المجاز من عصر الى عصر حتى اشكل الامر في ذلك في بناء العام على الخاص الذي تواطئوا عليه الاصول نظرا الى افضائه لتأخير البيان عن وقت الحاجة الا انه في عام واحد او عامين او ثلثة لا في العموم في اطلاقهم المتكثرة والفرق هو ان الالتزام بكشف الاخبار لعرينة المتأخرة عن باب مقارن للعام او المجاز لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكفي في التعليل قيام الاحتمال الكافي في المقام على ما هو المحقق في محله دون الكثير لقضاء العادة بنقله في بعضها لو كان وكيف يحتمل اختفاء قرينة المراد لحلول الحول في الاخبار الاثار الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله والائمة بعده عليهم السلام الى زمان صدور هذا الصحيح من الصادق عليه السلم على كثرتها وتجاوزها عن حد التواتر نعم لو قلنا بالوجوب الموسع على القول بالاستقرار اتفق كما بل ويأتي الكلام امكن الالتزام بتأخير بيانه اذ ليس فيه سوى تأخير بيان التوسعة وهو جائز لان بناء الاحكام على التبليغ تدريجا فلا قبح في تأخير بيان هذا الحكم اعني التوسعة من اول الهلال الى المتأخر الى زمان صدور الرواية ولا يعهد ان القاء ماله ظاهر وارادة خلافه من غير بيان وهكذا القول بالتزلزل جمعا بين الروايات سابقا بل الارفق او يسمع لكونها جمعين احديهما كونه موسعا والاخرى كونه حكما ظاهريا فلا ضرر في تأخيره الى بيان صدور الرواية والحاصل انا لا ننكر رجحان التصرف في حلول الحول على حمل الوجوب على التزلزل اذا دار الامر بينهما بل ندعي ما تعاضد جميعا تعين الحول بما ذكرنا هذا مع انك عرفت ان دوران الامر هنا بين التصرف في الاشتراط او في الشرط لا بين حمل الوجوب على التزلزل وعدم فللقائل بالتزلزل ان يدعي رجحان التصرف فيما دل على افتراق الشرط مع المشروط على سائر التصرفات وهو خلاف الظاهر في المقام فلا اقل من كشف الحال عن هذا الشيء وان الخروج عن اصالة الافتراق اهون ام الخروج عن ظاهر الشرط ويأتي تحقيق ذلك ثم انا لو قلنا بان تأخير البيان في هذه الادلة نظير تأخيره في جميع اخبار اهل البيت عليهم السلم وانه لا مزية لها على غيرها فان جاز نظم والا

فلا يقتضيه لا ينفذ ثم هذا الدليل مختص بالاستقرار وضعفا ان ظاهر الاصحاب وجميع الادلة اتحاد الشرط والمشروط وهذا الشرط اعني حلول الحول وعلى القول بالتزلزل لزم التثنية بان يقال الحول حولان احدهما شرط لاستقرار وجوب الزكوة وبقائه وهو اثنا عشر شهرا والثاني شرط الحدوث لا البقاء وهو احد عشر شهرا وفيه ما لا يخفى من الخروج عن الطريقة وضعفا الاجماع اذ لم يقل احد بالتزلزل غير الشهيد في المسالك واما غيره ممن عزي اليه هذا القول فلم يبق كلما تهم تصريح به وانما نسب اليهم لمكان قولهم باحتساب الثاني من الحول الاول وستعرف انه ليس صريحا فيه ولا ظاهرا لاحتمال ان يكون المراد باحتسابه من الاول عدم حسابه من الثاني وجعل ابتداء حوله من الثالث عشر كما عن الفخر التصريح بانه المراد بالاحتساب من الثاني ويؤيده ما عن الاردبيلي قدس سره من نسبة احتسابه من الحول الاول مع انه من القائلين بالاستقرار ويأتي ما هو الحق في هذا الفرع مع تصريح الاخبار والاجماعات المستفيضة على كون المراد بالحول المحلول هو مضي احد عشر لا بمعنى الا النقاتات الى تاريخ للتمهيد الثاني منه من الشيعة هذا كله مضافا الى انه يرجع على القول بالتزلزل جواز التأخير الى احد السنة وستعرف المصنف والعلامة مذهبا وغيرهما مصرحون بعدم الجواز وفيه ان الشهيد الثاني نفذه عرف مذاهب الاصحاب فكيف يخفى عليه مذهب الشهيد والمحقق الثاني وغيرهما من اهل الطبقة الثانية مع ان العامر من اصحاب الثاني عشر من الحول الاول كونه منه من اجزائه ولا ذنب التزلزل والاحتمال المذكور في غاية البعد عن الصواب ولو سلم عدم الظهور فالاحتمال ايضا يكفي في منع دعوى الاجماع ولكن وهنا في دعوى الاجماع اعتراف الشهيد في المسالك بعد صدور كلامه على ما في المدارك فيما الفته له والاحتمال المذكور في غاية البعد عن الصواب حتى لو لم عدم الظهور فالاحتمال ايضا فالمتبع هو الدليل وما مضى ان ادلة الاستقرار وان كثرت وعظمت في انظار الاعاظم خصوصا ظاهر العبارات والاجماعات القائمة على وضعها بعضها احد عشر الى ادعاها غير واحد من الاعيان المؤيدة بدعوى الاردبيلي والسبزواري تقدمها عدم الخلاف على ما نقل عنهما وبدعوى صاحب المدارك الاجماع على الاستقرار لكنك عرفت الخدشة والنظر في كل واحد منها والذي يستقر عليه نظري القاصر الان بعد التزلزل هو التزلزل

وبحقيقة بعد الاحاطة بمجامع الانظار السابقة ونفائس الافكار اللاحقة هو ان ادلة اعتبار الحول في
الشروط تدل بظاهرها على عدم الوجوب قبل انقضاء السنة بتمامها ولا ينافي ما لمطابقة الصحيح المتقدم المعمول به
والمناقشة في سنده نادرة وقد لا تنافي ايضا للتهافت والاضطراب كما عرفت لعدم التهافت واضطراب لا يلتفت
اليه لكنه مشتمل على تفريعين حيث قال عليه السلام اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكوة والتفريع ظاهر
تلك الادلة اما قوله عليه السلام فقد حال عليه الحول واما قوله ووجبت الزكوة فلان الاول لا يكون صادقا الا ان يكون تفسيرا
لحلول الحول المعتبر في الزكوة وكاشفا عن التوسع والتجوز في السنة في قوله انما الصدقة على ما حال عليه الحول وقوله
كلما كان موضوعا عنده كله سنة او نحو ذلك من العبارات المختلفة في ادلة الحول حيث تكون مسوقا بان يكون
تنزيلا للدخول الثاني عشر ومضي احد عشر بمنزلة حلول الحول كقوله التراب احد الطهورين اذ لو كان توطئة ومقدمة
لما ذكر بعده من وجوب الزكوة من غير زيادة او كان مجازا بالمشارفة بارادة القرب من حلول الحول لم يكن
صادقا اما على الثاني فواضح كما تقدم في رد دليل الاستقرار واما على الاول فلانه على تقدير كونه توطئة
لقوله ووجبت الزكوة كان بحكمه في صلاحية العرف ولم يبق له مزية يكون بها صادقا ودعوى انه بمنزلة
الصغرى وقوله ووجبت الزكوة بمنزلة الكبرى ولو كان توطئة راجعة الى الاحتمال المذكور لان محض التوطئة
من غير زيادة لا يجعله صغرى كما لا يخفى بخلاف المنزلة فان عمومها ناص بتحقق الشرط كلها كما كان انتفاها
للدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة في قوله التراب احد الطهورين وقوي بين المنزلة العامة والخاصة واحتمال
الخصوصية على تقدير كونه تنزيلا تام وهو المراد بالتوطئة المحضة والمستدل على الحكم مع تكثر الاحتمال مبني
على الضلال الا ان يكون للكلام ظهور معتبر في الاحتمال الصادق وهو اعلى درجة المنع والانكار ولذا قال المستدل به على
الاستقرار ان له ايماء الى تحقق الحول المعهود في باب الزكوة بدخول الثاني عشر ولم يقل ان له دلالة فضلا
مع تخلية الذهن عن الشبهات منع الايماء ايضا واما الثاني فللمنافاة بينه وبين ظاهر ادلة الحول حتى يكون
صادقا او يكون محمولا على الوجوب المتزلزل لجواز ان يكون شرطا متأخرا استفيد من الجمع بينهما وبين
ملاحظتهما معا كون تمام الثاني عشر شرطا متأخرا نظير استفادة اقل الطهر من الايتين وان كان بين المقامين
فرقا لان مقتضى ادلة الحول شرطيته لوجوب الزكوة تقدمه عليه اذ الشرط من اجزاء العلة التي لا بد من

سبقها

سبقها على المعلول لولا ما يدل على الاكتفاء بوجوده في المستقبل فاذا دل الدليل على وجوب المشروط قبل
وجوده كان ذلك دليلا اجماليا على ان انقضاءه شرطيته من المقارنة نظير حكومة الدليل على الاصل فلو كان
العقل شرطا في وجوب الصوم مثلا ثم دل دليل على وجوبه في اول النهار كان هذا دليلا على كونه شرطا
متأخرا ونظيره جواز اخراج حصة فاضل المؤنة في اول السنة معجلا وتعجيل الفطرة قبل الهلال على القول به
وتعجيل غسل الجمعة يوم الخميس ومرجع الشرط المتأخر الى شرطية وجوده التقديري دون الفعلي ولولا
هذا الصحيح لحكمنا بعدم تحقق وجوب الزكوة قبل السنة اصلا لكن بعد ما رأيناه فلا بد من العمل بمقتضاه
ومرجعه الى كون مضي بعض اجزاء السنة شرطا فعليا ومضي بعضه الاخر شرطا متأخرا تقديريا فقبل انقضاء
احد عشر لا وجوب واقعا ولا ظاهرا وما بعده يجب على تقدير انقضاء الثاني عشر اي كون المال الجنيب بكونه باقيا
جامعا للشرائط الى اخره في علم الله فاذا علم المكلف بعد تحقق الشرط الفعلي وهو مضي احد عشر بان المال
باق في علم الله الى اخره حصل الشرطان وتنجز التكليف لكن القطع او الظن لما كان عرضا لمورد الخطا ولو في
نفس الامر كان هذا الوجوب عنده متزلزلا متوقفا استقراره الى اخر السنة هذا من سوانح ذهني القاصر
في المقام وبعد التامل التام فاما قبوله او رده ثم الاصل في المسألة قاض بالتزلزل وقيل بالاستقرار وقيل
بالتفصيل الاتي في التنبيهات على امور لازمة وفروع غامضة منها ان الوجوب المتزلزل على ضربين
مستقر ومتزلزل فالاول هو الوجوب الناشي عن اصل او امارة على وجود الشرط المعلق عليه فيدور مدارهما
وجودا وعدما وذلك كوجوب الصوم في اول النهار على من تخيل في حقه طرو المبطل من حيض او نفاس
او اغماء او جنون او نحوها من المبطلات ومثله وجوب الصلوة على من تحتمل في حقه زوال الشيء من شرائط
التكليف في اثناء الصلوة فان هذا الوجوب مستقر لا تزلزل فيه واقعا في الواقع ولا ظاهرا في الظاهر بعد تحقق
حجية الاصل او الامارة القاضيين على بقاء الشرائط الى اخره ففي الواقع مع قطع النظر عن الظاهر لا تزلزل
فيه وجودا ولا عدما وفي الظاهر مستقر ثابت لا تزلزل فيه ولا ارتياب نظرا الى حجية الاصل او الامارة
ومن خواصه انه لو قام امارة او اصل على زوال احد الشروط وعدم تحقق الشرط المتأخر في المستقبل انعدم
الوجوب ومنه ظن القصر في الصوم والحج ومن هنا سائر العبادات المشروط وجوبها بعدم العذر في اثنائها لو لم

لمتزلزل

يقم اصل او امارة معتبرة على شئ من الوجود او العدم فيقدم البقاء لاصالة البراءة وانما نسميه مع ذلك بالمتزلزل
بملاحظة الوجوب الواقعي في نظرنا وهذا هو الذي قلنا من عدم كون التزلزل والاستقرار وصفين
مفهومين للوجوب فالوجوب الواقعي في الواقع غير متزلزل وجوبا ولا عدما والوجوب الظاهري الثابت
بالدليل في الظاهر ايضا غير متزلزل وانما المتزلزل هو الوجوب الواقعي في الظاهر لاحتمال تبين الخلاف في
العامل والثاني هو الوجوب المشروط بشرط متأخر والمراعى بوجوده في المستقبل من دون اصل او دليل على وجوده
بل ولو مع قيام الاصل بعدمه ايضا لاحتمال وجوده في وقته وهذا الوجوب يتوقف ثبوته على دليل شرعي
والا فمقتضى القاعدة عدمه وذلك مثل وجوب الوفاء بالنذر المعلق على شئ قبل وجود المعلق عليه مع الشك
فيه بمعنى حرمة التصرف المنافي للوفاء فان مقتضى الاصل عدم وجود المعلق عليه لكن الاصل هنا غير معتبر
والتصرف فيه غير جائز ولو مع الشك في وجوده بناء على قول جماعة كما قويناه سابقا في مسئلة انقطاع
الحول بالنذر فراجع ومن هذا القبيل وجوب الوفاء على الاصيل وحرمة تصرفه فيما انتقل عنه قبل مجئ
الاجازة مع ان الوجود مخالف للاصل لا يثبت الا بالدليل وهذا هو الوجوب المتزلزل بمعنى كونه مراعى
بحصول الشرط في المستقبل والثمرة بينهما كثيرة فانه يقصد القربة بالاول لجاز دون الثاني لكنا نقول بينه تامل
فالاول نووي ادا كان بعد الاستقرار كان دون الثاني وهل اراد القائلين بالمتزلزل هنا هو الاول او
الثاني ليس في كلامهم تصريح ولا اشارة الى شئ منهما وكذا ما استدلوا به عليه فانه ايضا قابل للوجهين الا انه كما
في الاشتراط بالشرط المتأخر وعدم استفادة شئ منهما مما دل عليه من الصحيح الدال على وجوبه بدخول
الهلال وعمدة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة المشتملة على المنزلة وتشبيه من وهب بعد
الحول بمن سافر بعد الافطار في عدم سقوط الكفارة لان وجه الشبه هو استقرار الكفارة ولزوم
الزكوة بشرطها لا عدم السقوط بعد تبين الخلاف كما هو لازم القول بالاستقرار وهو اعم من
الوجهين كما لا يخفى نعم ظاهر القائلين بالتزلزل هو الثاني حيث فرع عليه الشهيد الثاني قدس سره جواز
التأخير لكن لا يستفاد دلالة التفريع عليه كلام يعرف لعدم الملازمة بين الوجه الاول والعزوية فلا دلالة في
القول بجواز التأخير على كون المراد بالتزلزل هو الثاني مع بعده جدا لان الالتزام بالوجوب المتزلزل بعد ا

لمجرد احتمال البقاء لا يظن به من احد والاقرب هو الوجه الاول كما هو مقتضى دليل هذا القول ان التمسك
بادلة الحول مع عدم ظهور دليل الوجوب في التقييد والاصل عدم ثبوت وجوب تعبدي اخر غير ما تقتضيه .
القاعدة بعد كونه شرطا متأخرا بل الوجوب بالمعنى الثاني لم نجد له مثالا في الفقه وليس سوى المشهور
الخالي عن الصورة ومامثل له من مسئلتي الفضولي والنذر ليس بمثال اذ لا وجوب قبل اجازة الشرط فيهما بل يحرم
التصرف من حيث صيرورة المال عرضة لتعلق حق الغير او بهذا ان وجوب الشرط قبل اجازة الشرط
ثم ان قضية الاعتماد على اصالة البقاء في سائر المقامات بطلان التبرع كان المقام من مادة الاجماع بين المتزلزلين
ينبغي جواز قصد القربة من الحكم بالعزوية على الوجهين فانهم ذكروا ان الثمرة بين القول بالاستقرار
والتزلزل تظهر في امور احدها انه لو فقدان بعض الشرط في اثناء الثاني عشر ينكشف عدم الوجوب سابقا
بناء على التزلزل دون الاستقرار ولا يبرزه لو كان
للعزوية الا ان يكون الفقير عالما بالحال وثانيها عدم جواز تأخير الزكوة بعد احد عشر على الاستقرار
وجوازه على القول بالتزلزل كما عن الشهيد الثاني في المسالك المدارك وهذا التفريع من متفرداته فيما
عثرنا به من كلماتهم وفيه نظر عرفته اذ على القول بالتزلزل ينبغي التفصيل بين الوجهين والبناء على
العزوية بناء على الاول لان وجوب الزكوة اذا كان فوريا كان كذلك حينما يتحقق كذا قيل تلك

ويمكن منع الملازمة بين العزوية والتزلزل بالمعنى الاول لامكان القول بالفرق بين وجوبها بعد اثنى عشر بالعزوية
وقبله بالعدم اما لعدم العموم في دليل العزوية للصورتين بل يرجع فيه الى الاصل اولان وجوبها بعد احد
عشر مبني على اصالة البقاء واجزاؤه بالاصل مشكل الا على الاصل المثبت لانه ربط الشرط المتأخر حسبما
اشرنا اليه الى شرطية كون المال مجتمعا بقي الحول سنة وهذه الصفة لا يثبت بالاصل الا على الاصل
المثبت وانما يعتبر اصالة البقاء في مثل الصوم والصلوة من باب الظن ومساس الضرورة الى الاعتماد عليها
الا لم يتوجه الامر بهما الا مع جواز البقاء بالعلم القطعي فيلزم فواتهما الا نادرا وهذا الوجه غير آت في المقام كما
لا يخفى بل لا يبعد اثبات حجية هذا الظن هنا من التمسك بالنص المذكور وهو من هذه الجهة محل الهوة لا دلالة على نفي
لاحتمال كون وجوبها بعد احد عشر مع كون البقاء الى تمام السنة شرطا متأخرا كما هو الموضوع بناء على الوجه الثاني وجوه

التزلزل المبني على احتمال البقاء بقيد الا على احراز البقاء وعلى فرض كونه مبنيا على احراز البقاء بجعل الظن بالبقاء
حجة كما في نظائره لجعل ايضا ان يكون حجة في اثبات اصل الوجوب لا في اثبات الفورية اذ الحجية غير مستفادة
منه صراحة بل بدلالة الاقتضاء والمدلول الالتزامي يقتصر فيه على اقل ما يتوقف عليه صحة الكلام
نعم يمكن ان يقال انه اذا ثبت الظن حجة هنا او ما يجري مجراه من العبادات الدالة على الحجية لزم
الالتزام بجميع آثار الظن ولم يعتبر نظرا الى اقتضاء الحجية تنزيل مفاده منزلة الواقع ذلك سيما
اذا لم يقل كذلك بل ارد في مورده بحكم من احكام الواقع لم يكن فيه دلالة على كونه حجة في ترتيب جميع
احكام الواقع لان التفكيك بين اللوازم والاحكام الشرعية في مجاري الاصول والامارات امر سايغ واقع
كثيرا فيرجع فيما عدا الحكم المنصوص عليه الى ما يقتضيه الاصول والقواعد مثلا اذا قال خبر الواحد حجة في اثبات
القبلة دل ذلك على وجوب ترتيب جميع آثارها على مؤداه عنهما واما اذا لم يقل كما يستفاد منه حجيته في موضع
القبلة بل ادرجت الصلوة في مورده اقتصر في حجيته على خصوص الصلوة التي امر به ولا يتعدى منه الى جواز
الذبح ونحوه مما يثبت طلبه للقبلة فلا مانع من البناء على المعنى الاول كما هو الاظهر عندنا مع الحكم بجواز
التأخير كما هو الظاهر من المستند حيث فرع عدم جواز التأخير على القول بالاستقرار وصرح المحكي عن
الرياض بدعوى الاتفاق من القائلين بالتزلزل عليه وان كان دعوى الاتفاق موهونة بظاهر العلامة في محكي
النهاية حيث صرح فيها بعدم جواز التأخير مع القول باحتساب الثاني عشر من الحول الاول الظاهر في
القول بالتزلزل لابتنائه على توقف وجوب الزكوة على انقضاء تمام السنة الموقوف عليه ومن الحول
الثاني على القول بالاستقرار لان الحول حينئذ هو احد عشر كذا نقل في المدارك عن جده قده في غير المسالك وهو ظاهر
المسالك ايضا بل صريحه وفيه نظر يعرفه من كان في بادي النظر بصيرا … معرفة آراء
الاصحاب في مسئلة التزلزل والاستقرار وعدم ذكرهم لها في كلماتهم غير الشهيد قده في المسالك حيث ذكر قولين ثم اختار
التزلزل مع ان ظاهر الوجوب الذي صرحوا به هو الاستقرار فمن اين فهم منهم الخلاف فيهما ولذا انكر عليه
سبطه في المدارك في اصل البناء حيث قال وهذا القول لا نعلم به قائلا ممن سلف نعم ربما اوهمه كلامهم في
التأخير حيث … وتبعه في الانكار بعض الاعاظم فقد يقال انه فهم ذلك من كلامهم في مبدء الحول

الثاني

الثاني نعم في نهاية العلامة والتمهيد والمحقق الثاني والفاضل الميسي في حاشيته كتابا احتساب الثاني عشر من
الحول الاول فمبدء الحول الثاني عندهم هو الثالث عشر والصادر من المحقق الاردبيلي وبعض متاخري المتأخرين كصاحب الجواهر ومن قبله
الخراساني ونحوه المحققين والفاضل الهندي … في شرح الروضة احتسابه من الحول الثاني فمبدء الحول
الثاني عندهم هو الثاني عشر فمن هذا الخلاف على ما صرح به بعض الاعلام يرجع الى الخلاف في التزلزل و
الاستقرار لان التزلزل مبني على كون الثاني عشر من تتمة الحول الاول كما ان الاستقرار مبني على عدمه وكون
الحول المعتبر عند الشارع هو مضي احد عشر ويؤيده او يدل عليه ما استدل به في هذا الخلاف للقول الاول من
اصالة البراءة واصالة عدم النقل في لفظ الحول فانه يمكن ادراجه للقول بالتزلزل كما … للقائلين باحتساب
الاحتساب لان اصل البراءة انما ينفي الوجوب اذا فقد بعض الشروط في الثاني عشر فيكون موافقا للقول بالتزلزل
كما ياتي ولا يقتضي احتسابه من الاول مع قطع النظر عن ذلك اذ لو بني على الاستقرار وثبوت التكليف
بمضي احد عشر سواء فقد بعض الشروط ام لم يفقد لم يقتض احتسابه من الثاني تكليفا في ابتدائه ينفى
بالاصل وكذا الحال في اصالة عدم نقل الحول من المعنى العرفي فانه لا يقتضي الاحتساب من الاول بل انما يقتضي
كون الثاني عشر شرطا ما مراد لانه التزلزل ولو بني على الاستقرار لم يتفاوت الحال في احتسابه من الاول او
من الثاني فلا يدل على عدم الانفراغ الاحتساب بشيء والظاهر من المسالك بل صريحه ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في
التزلزل والاستقرار حيث فرع على التزلزل احتسابه من الاول غاية الامر اختصاص هذا التعبير بما اي التزلزل
به وعدم وجوده في كلماتهم كما قال سبطه لكن الاردبيلي وبعض مشايخنا … مع قولهما بالاستقرار
ذهبا الى احتسابه من الاول وربما يرجع اليه مذهب العلامة قده لانه وان لم يتعرض للتزلزل والاستقرار في
شيء من كتبه لكن ظاهر ارشاده هو الاستقرار حيث صرح بان فقدان بعض الشروط قبل مضي احد عشر
مبطل للحول فانه بالمفهوم المعتبر حكم في فتاوي الاصحاب كالنص يدل على ان فقدانه بعد مضيه لا يبطله مع
اختياره في النهاية احتساب الثاني عشر من الاول وان تردد فيه في محكي التذكرة فلم ير الملازمة بين
الاستقرار وبين احتسابه من الحول الثاني ولم يرجعا الخلاف في الاحتساب الى الخلاف في التزلزل و
الاستقرار كما زعمه بعض الاعلام نعم ويشهد له امران احدهما خلو كلماتهم باسرها عن ذكر التزلزل و

الاقتران وبعد كل البعد اختلافهم في الفرع اى مسئلة الاحتساب مع عدم ذكر المبنى ادلة تصريحا او تلويحا فلو كان النزاع في الاحتساب ناشيا عن النزاع في التزلزل لكان المناسب بل اللازم اولا وقوع الخلاف في الاصل ثم التفريع لا وقوعه ابتداء في الفرع ولا اقل من الاشارة الى الابتناء في بعض كلماتهم وهذا اقوى شاهد على كون الغرض من الاحتساب شيئا غير التزلزل والاستقرار وهو تشخيص مبدء الحول الثاني كما ذكرناه والثاني ان الزكوة لما وجبت في كل عام فالحاجة ماسة الى بيان ما يجب في الاحوال المتكررة وذلك يتوقف على تشخيص مبدء الحول الثاني فالثالث وهكذا ليعلم به مقدار الفريضة وتحصيل وقت وجوبها في الاعوام المتاخرة ولا يغنى عن ذلك معرفة مقدار العام المعتبر في الزكوة لان العلم الاول لان مبدئه هو حصول الملك وسائر الشرائط وهو معلوم والعلم بمنتهاه يحصل بمعرفة مقدار العام شرعا فاذا ثبت ان مقداره هو احد عشر علم تعلق الزكوة بالمال بمضيه واما العام المتاخر فلعل كلا لاحتمال كون مبدئه هو بعد الحول المعتبر في الزكوة بلا فصل فيكون من الثاني عشر ويحتمل ان يكون بعده بفاصلة شهر فيكون من الثالث عشر ويختلف الحكم باختلافهما كثيرا فربما تسقط الزكوة في سنة اذا مضى عشر سنين او اكثر من مبدء القول الثاني على القول بالاستقرار الحكمي للثاني عشر بعضوا عنه ومرجع القول الاول الى عدم العفو عن شئ من الزمان فاذا انقضى العام الاول الذى حصل فيه الملك بانقضاء احد عشر دخل المال في العام الثاني التى يجب فيه الزكوة وليس بينهما عفو نظرا الى عموم ما دل على وجوبها في كل عام بعد ضم النص والاجماع على وجوبها بمضى احد عشر   امير المؤمنين عليه السلم على الخيل العتاق الراعية في كل فرس دينارا في كل عام وفى موثقة زرارة ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين وفى رواية عبد الحميد قلت لكم يزكيه اذا اخذه قال لثلث سنين وفى صحيحة ابا بصير يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك الى غير ذلك مما يدل على وجوبها في كل سنة ومبنى القول الثاني على منع الملازمة بين الامرين وبين دخول المال في العام الثاني الا بعد انقضاء تمام السنة بل اقصى الاخذ بظاهر لفظ العام الوارد فيما دل على وجوبها في كل عام بعد اعتبار المفهوم المستفاد من كونه في مقام بيان الضابط اى لا يجب في اكثر من ذلك ويحمل العام هنا على احد عشر لا دليل عليه ولو حملناه عليه في ادلة اعتبار البقاء

الشرط

الشرط صح لان حمله عليه في تلك الادلة لمكان اشتمالها على الحولان ولحوق ما يقبل المسامحة حينئذ لا لكون الحول او العام مستعملا في احد عشر حقيقة شرعية او مجازا وادلة تعلق الزكوة بالمال في كل عام غير قابل للمسامحة المذكورة او ما يجرى مجراه من التنزيل لعدم ورودها في مقام اشتراط مرور السنة على المال جامعا للشرائط واين هذا من ذاك والحاصل ان تحديد وقت الزكوة اخذ الزكوة وانه كل شهر او كل سنة نظير وقت الحج والمقاسمة شئ واشتراط البقاء في تمام ذلك الوقت او في نصفه او اكثر شئ اخر فلو قال يجب على المالك دادان يعطى في كل شهر درهما بشرط ان يكون موجودة في يوم او يومين منه فضلا عن النصف او الكل كان جائزا ومقتضى الجمع بين ثبوت الزكوة في كل سنة وتعلقها بمضى احد عشر هو ان يكون مبدء الحول الثاني هو الثاني عشر ولو كان زمان الوجوب هو مضى احد عشر واى بعد او مانع عن كون الغرض من الخلاف في الاحتساب هذا المقصد العظيم دون التزلزل والاستقرار كما في الحدائق التى عليه حيث قال ان المراد باحتساب الثاني عشر من الحول الثاني هو كون مبدئه هو الثاني عشر وهذا صريح في ان الغرض من هذا الخلاف تشخيص مبدء الحول الثاني ومما ذكرنا ان التمسك باصالة عدم النقل في لفظ الحول للاحتساب من الحول الاول لا يدل على كون الغرض من الاحتساب هو التزلزل الا يدل على كون الغرض من الاحتساب هو مجرد لان اصالة عدم النقل لا بد معها من الاستدلال بعمومات كل عام للاحتساب من الاول واما اصالة البرائة فمع ايضا مربوطة به في الجملة لانه لازم حسابه من الحول الثاني تعلق الزكوة بالمال بعد الاثنى عشر شهرا بخلاف الاحتساب من الاول فانها لا تتعلق به الا بعد الاربعة وعشرين فاصل البرائة بالنسبة الى اخر الحول الثاني قاض بالاحتساب من الحول الثاني وان كان قاضيا بالتزلزل ايضا والحاصل ان خلافهم في الاحتساب لا يرجع الى الخلاف في التزلزل لعدم الملازمة بينهما الى الاتفاق ظهور هذا الخلاف في الخلاف في التزلزل كما هم يدعى سره وخلو كلماتهم عن هذا التغيير هو الذى دعاه الى مخالفة القوم كلا كما يرى مسبطه بل اقول مع قطع النظر عن ظهور هذا الخلاف في التزلزل ان ظاهر الكتاب في النافع والقواعد هو التزلزل كما نبينه بل في الرياض نفى الخلاف على القول بالتزلزل في احتسابه من الاول فلولا رجوع الخلاف في الاحتساب الى

لخلاف في التزلزل الحادث باطلا اذ بعد الاتفاق على الاستقرار كيف يحصل الاجماع على الملازمة بين التزلزل و
الاحتساب من الاول اذ لا دليل تام على هذه الملازمة الفرضية اى لعل القائل بالتزلزل القائل بالاحتساب
الاول والاقتصار ان ما عليه المحقق الاردبيلي قده وبعض متاخرى الاصحاب من الحول الاول لكم
ولو على القول بالاستقرار قوى جدا كما ظهر مما مر والكبير يرجع باستدلال الاردبيلي قده على ما نقل عنه
حيث قال ان الحول حقيقة لغة وشرعا في تمام الاثنى عشر وغاية ما دلت عليه الصحيحة هو استقرار وجوب
الزكوة بدخول الثاني عشر وذلك لا يدل على ان الحول الذي يجب جريانه على الاموال هو احد عشر وحيث
خفى بعض كلامه على بعض اعترض عليه بما حاصله ما اشرنا اليه مع جوابه وهو ان هذه الصحيحة تدل على ان
الحول المعتبر هنا هو مضى احد عشر وبعد ذلك لا يبقى دليل على مضى الثاني عشر واحتسابه من الحول الاول
بل يجب زكوة كل حول بمضى احد عشر ثم اقول ان التزلزل هو ظاهر الكتاب في الثاني والقواعد اما الاول
فانه قال فيه اذا اهل الثاني عشر وجبت الزكوة ويعتبر شرايط الوجوب فيه كله وعند الوجوب يتعين دفع
الواجب ولا يجوز تاخيره اذ الظاهر رجوع الضمير في الثاني عشر الى الحول المدلول عليه بالمقام كما عن المدارك
بقرينة كلامه في الكتاب في المعتبر اما اولا فلان ارجاع الضمير الى المذكور خصوصا القريب اولى من ارجاعه
الى المقدر المدلول عليه بالمقام او بالقرينة الموجودة في كتاب اخر مع ما فيه من المنع كما تقدم واما ثانيا
فلان ظاهر قوله ويعتبر اه كونه حالا او جارا مجراه في تقييد اطلاق قوله اذا اهل الثاني عشر وجبت
الزكوة فلا معنى حينئذ لرجوعه الى الحول المدلول عليه بالمقام يعنى احد عشر كما لا يخفى واما الثاني فلانه
حدد الحول المعتبر في الزكوة باحد عشر ثم بهلال الثاني عشر ثم قال فعند هلاله تجب ولو لم يكمل ايام
الحول ثم قال ولو اختل احد شروطها في اثناء الحول بطل الحول فالمراد بالحول في قوله ولو لم يكمل
الحول هو الحول العرفي كما صرح به في المسالك فيكون الوجوب حينئذ متزلزلا دون الحول الشرعي السابق
اعنى احد عشر كما اشتمله ثانيا وبخصوصه في المدارك لعدم المعنى كما لا يخفى فانه بمنزلة ان يقول فعند هلال
الثاني عشر تجب الزكوة ولو لم يكمل ايام احد عشر والعجب انه كيف غفل عن ذلك حتى فسره بالحول
الشرعي ثم اذا انقضى كون المراد به هنا هو الحول اللغوى نقضى الخ كون المراد به في قوله بعد ذلك في اثناء

الحول

الحق ... على حجة الله في الارضين الامام المنتظر محمد ... وبركاته 14

الحول الخ هو الحول اللغوى لكونه اقرب مما دل عليه بالمقام فبلد من الحول الشرعي بعبارة الكتاب موضعين
منها بادنى تامل ناصة على التزلزل فضلا عن كونها ظاهرة واما الثالث فظاهره الخ التزلزل
حيث قال واذا دخل الثاني عشر وجبت ان استمرت شرايط الوجوب طول الحول فانظر كيف اشترط
بقاء شرايط الوجوب الى اخر الحول بعد دخول الثاني عشر واحتمال ان يكون المراد به هو احد عشر بعيد جدا
لان التنبيه اللازم حينئذ ان يقول الى اخره مكان طول الحول اذ المقام مقام الاختصار دون الا
خصوص صا مع كونه في معرض الاجمال المخل بالمقصود نعم ظاهر ارشاده الاستقرار حيث صرح بما يدلنا
يدل على عدم اعتبار بقاء الشروط في الثاني عشر بالمفهوم فتدبر والعجب الخ ممن وافق صاحب
المدارك في ما ذهب اليه من المخالفة الاصحابية ابتداء القول بالتزلزل من دون اجادة التامل في
الكتب المعروفة فضلا عن غيرها والله الهادي ثم ان هذا الخلاف انما هو على القول بالاستقرار
اما على القول بالتزلزل فنعى الرياض انه لا خلاف في احتسابه من الاول قلت اما انه لا خلاف فيه على هذا
القول فالظاهر انه دعواه ناشئة عن اجتهاده الناشئ عما ذكره الشهيد الثاني قده حيث فرعه على هذا
القول واما انه كذلك في الواقع فلا دليل عليه لجواز الحكم حينئذ بالحول الثاني الخ بان يكون مبدأ اعتبر
بقاء الشرائط من الثاني عشر الى اخر اثنى عشر اخر فيكون حسابه من العام الثاني حقيقة في الجملة الا ان الملك
في الاعوام المتكررة بالنسبة الى العام الثاني حيث اعتبر فيه هلال الدوام استمرار الشروط في ثلثة عشر شهرا ان
بان يكون العام الثاني اثنى عشر شهرا مع الشهر الثاني عشر واحد عشر بدونه فعلى كونه من الحول الثاني
اعتبار استمرار الشروط منه الى اخر اثنى عشر فيكون الحكم في العام الثاني حق بالنسبة الى العام الاول لان
الثاني عشر جزء من الحول الاول وبعد اخراجه يكون محل بقاء الشروط للحول الثاني احد عشر لا اثنى عشر كما كان
في الحول الاول لكن المحقق مع صاحب الرياض لان الادلة عراها عن الاجمال ليس ويمنعها ان صاحب
المدارك نقل عن جده في اخر الكتاب في وقت التسليم انه على القول بالتزلزل الحجون تاخير الزكوة بعد دخول
الثاني عشر الى اخره فكيف يرد عليه حينئذ ان التزلزل باطل بالاجماع اذ المشهور العلامة في محكى المنتهى للسيمي و
القواعد صرحا بعدم جواز تاخيرها ولم يصرح احد بجواز التاخير مع قيام الاجماع والاخبار بفورية الزكوة لم

في القواعد وان لم اجد فيه دعواه صريحاً على عدم التأخير بعد دخوله فكيف ينقل في المسألة قولين في
مختار التزلزل الذي اخترناه والانصاف ان دعوى الاجماع في هذه المسألة الفاحصة التي لم يتفطن لها
من نظر مع ما عرفت من الاختلاف في معنى التزلزل وغيره من الاضطرابات في غاية الاشكال بل في الوبلي
في وقت لا نسلم ان دعوى الاجماع صريحاً على عدم العودية الى الحول سنة على القول بالتزلزل فالمتبع هو
الدليل وقد عرفت انه مع القول بالتزلزل وعدم العودية على الوجهين في معنى التزلزل كما تقدم في بيان
ثمرات القولين ومقتضاه مقتضى الاصل التزلزل لان مقتضى القول بالاستقرار وجوب الزكوة
مع اختلال احد الشرائط لكن عن الاردبيلي قدس سره معارضته باستصحاب بقاء الوجوب الثابت بالاجماع
بدخول الثاني عشر وتحقيقه ان التزلزل ان كان ظاهرياً تابعاً باصالة بقاء الشرط لم يجر استصحاب
الوجوب لكونه من الشك الساري الذي تحقق عدم اعتباره في محله وان سبق الى بعض الاوهام جريانه
وان كان الشك بالمعنى الثاني بان يكون الوجوب لاحتمال البقاء لا لاصالة البقاء ويكون خلال
بعض الشروط كشفاً حكمياً نظير الاجازة في الفضولي حيث انه صحاه مفصلاً كان الاستصحاب منتجاً
حاكماً على اصالة البراءة الا ان التزلزل لهذا المعنى بعيد جداً كما سبق وان وافقه جواز التأخير
الذي جعلناه من ثمراته ولقد اطلنا المقام في هذه المسألة لما رأينا من الثمرات الصادرة من اقلام
الاعلام فاحببنا اصلاح ما ظلم الطرق مخافة عن زلات سائر الاقدام بعناية من الله الملك
العلام فنشرع في توضيح هذا الشرط فنقول ولو اختل احد شروطها في اثناء الحول المراد به
اثناء عشر على اصح الاحتمالين كما مضى بطل الحول مثل ان نقصت عن النصاب فاتمها المالك بشراء او
استيهاب بعد نحوهما او عاوضها بغير جنسها كمائة شاة بالبقر بلا خلاف محقق او عوضها بها او
بجنسها كالشاة بالمعز او مثلها كالدينار بالدينار على الاصح خلافاً للمحكي عن المبسوط فبنى على حوله
اذا كان العوض جامعاً للشرائط كالسائمة بالسائمة واختاره بعض المحققين قدس سره في محكي شرح
الارشاد نظراً الى صدق الاسم وان عنده اربعين شاة سائمة طول الحول وفيه انه شيئاً من
العوض والمعوض لم يحل عليه الحول عنده فلا شيء عليه لان المراد بالمعوض الاعيان كما قيل بل لان

المجموع

المجموع المركب من المالين ليس موجوداً في تمام الحول ولعل المالكين فرداً مغايراً لهما واما الشيخ قدس سره
فمستنده على ما نقله الفخر الرواية وما عرفنا بالجامع بعارضتها بامر وغيره مما ورد في سقوط
الزكوة بعين الصنف نعم لا بأس بالعمل بها جمعاً بين الادلة ويمكن ارادة العموم منها كما
صرح بها في محكي الخلاف حيث استدل فيه على الوجوب بعموم ما دل على تعلق الزكوة بالاربعين وما في
ذلك من غير تفصيل بينها بين صورتي الابدال وعدمه وهو كما ترى في مقابل ادلة اعتبار الحول وباقي
الكلام فيه في موضع مال التجارة ويمكن توجيه الاستدلال بالعموم ايضاً بان المراد بالموصول في قوله عليه السلام
كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه النصاب لا مطلق المال لان ذلك هو مقتضى اعتبار النصاب في
الزكوة فالمعنى ان كل نصاب حال عليه الحول وجبت فيه الزكوة وكلما لم يحل فلا شيء عليه ولا ريب في حلول
الحول على النصاب في صورة التبديل لعدم انقطاع الملك عنه في شيء من اجزاء الحول بخلاف صورة
النقصان والاتمام فان النقص يوجب زوال الشرط وهو حلول الحول على النصاب فمقتضى العموم تعليق
الزكوة بالنصاب في صورة التبديل نعم لو كان المراد بالموصول مطلق المال او كان المراد ان كل ما لم يحل
عليه فلا شيء عليه لزم انقطاع الحول بالتبديل لان البدل لم يحل عليه الحول فلا زكوة فيه وهذا معنى
استدلال الفخر عليه بصدق الاسم اراد ان التبديل لا ينافي شيئاً من الشرائط لان ملك النصاب حاصل
في تمام الحول على وجه الاستيعاب فالحول المعتبر حاصل كاصل النصاب بخلاف وجه سقوط الزكوة حينئذ فالنزاع
يرجع بالاخرة الى المراد بالموصول فان كان هو النصاب تم الاستدلال بالعموم فيعمل به بانتفاء ادلة
الحول وان كان هو مطلق المال اي كل شيء من الاموال لم يحل عليه الحول لم يجب فيه شيء لزم سقوط الزكوة
لانتفاء شرط الحول في البدل وغيره اللهم الا ان يدعى الثاني عملاً بعموم الموصول اذ التقييد بالنصاب بيانه
كما لا يخفى ولا ترتيب بما ذكره بين قصد الفرار من الزكوة من التبديل وعدمه وقيل اذا فعل ذلك فراراً
وجبت الزكوة كما عن المقنع والفقيه ورسالة والده والانتصار والرسالة المصرية والجمل والانتقاد
والخلاف والمبسوط وموضع من المهذب والوسيلة والغنية والاشارة فيما لو سبك الذهب والفضة بل مطلق
التبديل المقرون بقصد الفرار كما عن الانتصار والمبسوط والخلاف ومال اليه في محكي الحدائق وقيل لا تجب وهو

الاظهر المحكي عن الاكثر ومستند الاولين ظواهر جملة من المعتبرة بعد الاجماع الذي ادعاه في محكي الانتصار
الخلاف كما في المسائل المصرية بمعونة الموثق الوارد في نفي الزكوة عن الحلي وفيه قلت فانه فر به من
الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة ورواه الحلي في ذيله في محكي المستطرفات وهي محمولة عند
عامة المتاخرين كما في الرياض وعند اكثر علمائنا كما في المنتهى على الاستحباب جمعا بينها وبين ما عارضها
عموما او خصوصا كحسنة زرارة المتقدمة في شرط الحول فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس
عليه شيء معيقا ايضا قلت فان احدث فيها اي في ماله قبل الحول قال جاز له ذلك قلت انه فر بها من
الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها ويشهد لهذا الجمع مضافا الى عدم افتقاره الى شاهد
ما فيها ايضا قال قلت له ان اباك قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال عليه السلم صدق ابي عليه ان
يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه ثم ان مقتضى هذه الفقرة عدم الاستحباب ايضا لانه عليه السلم
جمع بين الاخبار المتعارضة بحمل ما دل على وجوبها على الفرار في المال بعد الحول لا على الاستحباب وهذا الجمع
منسوب الى الشيخ منه في محكي التهذيب ولعله ماخوذ من الرواية وفيه انه حمل اخبار الباقر عليه السلم عليه لا ما
يشهد منه عليه السلم او من الصادق عليه السلم في اثبات الزكوة مع الفرار كخبري معوية ومحمد بن مسلم وغيرهما مع ان
صريح بعضها التفصيل بالنفي والاثبات بين قصد الفرار وعدمه وهذا التفصيل في الوجوب بعد
الحول باطل بالاجماع والضرورة فيتعين ان يكون في الاستحباب قبل الحول وقد يتفصى لهم بان الجمع
بينهما بالتخصيص بحمل اخبار الاثبات على ما قبل الحول في الاخبار المثبتة على ما بعد
الزمن وغيرها اولى وهو كما ترى لان الفرار قبل الربيع في الحول في الدرهم والدينار غير معقول واما
الاجماع فموهون اولا بمخالفة معظم من تقدم في المسائل الطبرية موافقة للمتاخرين وكذا في
الشيخ في النهاية بل عينه في الخلاف الذي ادعى في محكيه الاجماع بتقوية باستيناف الحول المحكي عن الشافعي
ومعارض ثانيا بالاجماع المحكي عن الغنية على اعتبار حلول الحول على النصاب وهو كامل الملك لم
يتبدل اعيانه وبما عن الحلي من انه الاظهر الذي يقتضيه اصول المذهب ثم ان الاجماع والاخبار المتقدمة المفاد
النصوص انما هو في التغيير واما التبديل بزكوي من جنسه او غيره من غير جنسه فلم اظفر بما دل عليه سوى معقد اجماع

الانتصار

الانتصار على ما عزي اليه فانه من الرواية التي جعلها الفخر مستند الشيخ في المسئلة السابقة وكيف كان
فالخلاف انما هو في التبديل والتغيير واما النقص فهو كالاعيان عدم الخلاف فيه كما صرح به غير واحد منهم
الرياض وغيره وفيما للشيخ في محكي الخلاف مدعيا الاجماع ولا يبعد السخال مع الامهات اجماعا كما ادعاه
غير واحد منهم السيد وغيره في محكي الانتصار والشيخ في محكي الخلاف والعلامة في محكي المنتهى بل لكل منها
حولها بانفراده خلافا للمحكي عن ابي حنيفة من عدم استقلالها بالحول والاكتفاء بحول الامهات
فاذا حال عليها الحول عد الصغير والكبير واخرج زكوة المجموع ولم ينقل من اصحابنا من يوافقه في
الفرع من هذه العبارة ومما ضاهاها في كلمات القوم هو الرد عليه وليس لها اطلاق او عموم يستدل
به في بعض الفروع كما صدر من بعض الافاضل بل سبقت لمجرد عدم الفرق بينهما في شرط الحول ثم ان
التولد لا مدخلية له في المقام بل لو حصل له ملك جديد في اثناء الحول بشراء وارث ونحوهما كان
له حول بانفراده بمعنى عدم كفاية حول الملك الاول في زكوته وانما خصوا العنوان بالسخال لثقة
بوضوح حال غيره بالمقايسة ببيان حكم الملك الجديد الحادث في اثناء حول احد النصب ولذا عبر
المسئلة في محكي الدروس بما لو ملك في اثناء الحول من جنس ما عنده من النصاب فلاحظ الفذ الجامع
وجعله عنوانا في المقام ولم يلاحظ ما لاحظوه من خصوص عنوان السخال للمناسبة هذا اذا كان
الزائد نصابا مستقلا كما لو ولد خمس من الابل خمسا او ملك الخمس الثانية في اثناء حول الاولى بشراء
ونحوه واما اذا لم يكن كذلك ففيه صور الاولى ان يكون نصابا لو كان مبتدا كما لو ولدت اربعون
من الغنم اربعين فانها نصاب لو لم يكن في ضمن ثمانين فالمشهور فيه انه لا شيء فيه كما لو ولدت عشرا
او عشرين وقيل يجري بانه ابتدا في حول نفسه واحتمله في محكي المعتبر وجعله وجها في محكي الدروس
لعموم قوله عليه السلم في كل اربعين من الغنم شاة ولانه نصاب يجب فيه الزكوة مع الانفراد فكذا مع
الانضمام وفيه انه ليس في صحيحة ثم عموم بل فيها انها اذا بلغت اربعين ففيها شاة وهذا لا يعم
الاربعين في ضمن الثمانين مع انه لو كان لمانع رواية الفضلاء وقوله عليه السلم ليس في الغنم بعد
الاربعين شيء حتى تبلغ مائة واحدى وعشرين لخصصه بالاربعين الابتدائية واما المقابلة بحال

الانفراد فباطلة اجماعا بما لو ملك ثمانين دفعة كما ادعاه في المدارك فكيف يقاس حال الانضمام بحال
الانفراد كذا ما لو ادعيته ان ظاهر قوله عليه السلام ليس بعد الاربعين شيء لشيء الذي كان موجودا حال وجود
الاربعين لا ما يعمه ولشيء الحادث بعده لان الحادث قد شرط الحول بعدم وجوب شيء فيه انما هو لانتفاء
الموضوع وهو المال الواجد للشرايط وظاهر السالبة هو سلب باعتبار المحمول لا باعتبار الموضوع فمعنى الحديث ان
الغنم الموصوفة ان كانت اربعين ففيها شاة وان كانت ازيد فليس فيها شيء الى ان يكون مائة واحدى وعشرين
فلا نظر له الى الاربعين الحادثة في اثناء حول الاول فيرد عليهم انهم اولى بالقياس من الشهيد لان الاربعين
في ضمن ثمانين داخلة في قوله ليس بعد الاربعين شيء قطعا فيخصص به عموم كل اربعين واما الاربعين الحادثة
فليس بمخرج فكيف يقاس حال الحادث بحال الدفعة فيهما ثانيا انه سبقا كان ثانيهما ابتح من الاول ويؤيد
اختصاص عموم السلب بالدفعي عموم قوله في كل اربعين شاة وما ورد من الاهتمام في احتساب السخال
الصغير والكبير وملاحظة حال الفقراء وغير ذلك والاولى ان يجاب عن الشهيد بان العموم الاول
انه مسوق لبيان الحكم في الابتداء لا في الاثناء فلو سلم عموم قوله ليس بعد الاربعين شيء للتدريجي فلا اقل
من صيرورته سببا لاجمال العام الاول فيرجع الى اصالة البراءة الثانية ان لا يكون نصابا كاملا
مستقلا مع لم يزد عليه نصاب مثل لو كان الولادة ثلثون من النوع مثلا فان الاربعين نصاب
اضف بعد ثلثين او ولدت اربعون من الغنم ما يبلغ الى النصاب الثاني مائة واحدى وعشرين ففيه
وجوه الاول بطلان ما مضى من الحول على النصاب الاول واستيناف الحول للمجموع اي النصاب الثاني من
حين حصول الزيادة الثاني الجمع بين الحولين فيخرج عند انتهاء الاول شاة وعند انتهاء الثاني
شاتين من غير نقصان فلكل منهما حول بانفراده كما لو كان نصابا مستقلا غير مكمل ودخول هذا تحت اطلاق
كلام المحقق قده وغيره غير واضح والقدر المتيقن منه هو المستقل الغير المكمل كما عرفت والقائل به غير معروف
الا ان شيخنا قدس سره في كتاب عزاه الى بعض مشايخه المعاصرين مريدا به الفاضل النراقي قدس سره في
المستند والظاهر انه ليس كذلك لانه صرح بتزييف هذا الاحتمال بلزوم الثنيا والتكرار بعد ما نقله للمدارك ويجمع
كما ستعرف نعم اختاره في رهن هذه الصورة كما يأتي والثالث انه الجمع بينهما لكن بجعل ابتداء حول

النصاب

النصاب الثاني بعد فراغ حول الاول فلو حصلت الزيادة في نصف حول الاول اخرج شاة في
نصف حوله وثمن حوله وشاتين بعد سنة ونصف وهذه الاحتمالات ذكرها في المدارك تبعا
كما للمسالك من غير ان ينسبا الاول الى احد ثم اختار الثالث وفاقا للشهيدين بل قيل انه المعروف
خلافا للمحكي عن العلامة ويذهب في المنتهى والنهاية والقواعد الى الاحتمال الثاني مع اسقاط شيء
من الشاتين بعد حول الثاني فرارا عن لزوم الثنيا والتكرار في الصدقة لان بين المنتهى يوجب التكرار
في النصف الثاني للحول الاول وهي سنة اشهر لان النصاب الاول مشغول فيه بالتاثير والسهمية للفريضة
بعينه فلو اثر فيه بالفعل الى فريضة النصاب الثاني ايضا لزم التكرار في الصدقة في النصاب الاول
في نصف حوله ما لا قوال والاحتمالات اربعة لا ثلثة وهنا قول خامس يحكى عن الفاضل الهندي قده
في شرح الروضة وهو مثل الرابع الا في طريق التقسيط فان الطريق المحكي عن العلامة قده هو اسقاط
اربعين جزء من مائة واحدى وعشرين جزء من فريضة الثاني وهي الشاتان والمحكي عنه هو اسقاط
نصف شاة منها وجه الاول ان النصاب الاول كالاربعين مثلا انما يجب اسقاطها في فريضة الثاني
فيجب اسقاط اربعين جزء من مائة وعشرين جزء من الشاتين ووجه الثاني انه يراعي في فريضة
نفسه لا في فريضة النصاب الثاني فيجب اسقاط مقتضاها في نصف السنة وهي شاة من واحدة
لكن ينتقل الى حول الثاني فيخرج شاتين الا نصفا ويقرب منه احتمال سادس احتمله بعض وهو اسقاط
نصف اربعين لا تمامها لانها عند نصف السنة سليمة عن الثنيا والتكرار ولا فرق بينها الا في
شيء يسير وهو ان العشرين يكون نصف ثلث مائة وعشرين وواحدة ونصف ثلث
فريضتها نصف شاة ويحتمل لتفاوت انما هو في سدس شاة وهنا احتمال سابع احتمله
بعض وهو اخراج شاة في كل حول للنصاب الاول وشاة عند انتهاء حول النصاب الثاني بناء
على كون فريضة النصاب الثاني موزعة على الاربعين واحدى وثمانين وهو ظاهر الروضة
ونقل عن سلطان العلماء ره ايضا وانكره بعض مشايخنا قده في جواهره بشدة الانكار فراجع اذا عرفت
ذلك فيمكن ان يستدل على الوجه الاول بما تقدم في المباحث السابقة من اعتبار شروط الاني

النصب المزبورة فان النصاب الخمس هو ثلثون بشرط ان لا يكون فيها ربعها اربعين والنصاب
الغنم هو اربعون بشرط ان لا يكون فيه مائة واحدى وعشرين وهكذا سائر النصب لان خلاف
الفريضة باختلاف مراتب الاعداد غير معقول الا على هذا الوجه ولان انثلام النصاب الاول
اذا كمل عدد النصاب الثاني في اثناء حوله ضرورة عدم الفرق في انثلام النصاب بين نقصانه كما
او كيفا وهذا امر واضح في الملك الذي يتوقف عليه الاملاك الحاصلة بالتدريج وقد يستدل لغلبة
اطلاق النصاب الاول الى غير ما انقلب في الاثناء الى نصاب اخر بانه اذا انقلب لوحظ الحول للمجموع من حين
الانقلاب فيكون حاله كحال ما دون النصاب اذا كمل نصابا بالتدريج وهو تعسف واستدل عليه في محكي
المنتهى بلزوم التكرار لو اعتبر حول النصاب الاول في نصف السنة الثاني حيث اخرج له شاة في ذلك
الحول فلو جرى في الحول الثاني ايضا من حين الانقلاب لزم التكرار وهذا المحقق ما عن المنتهى معذبا ونبه
ان الفرار عن التكرار كما يحصل ببطلان حول الاول واستيناف حول المجموع من حين الزيادة كذا يحصل بابقاء
حول الاول واستيناف حول الثاني بعد انقضاء حول الاول وحيث كان النصاب الاول المبني في
الجريان في الحول كان اولى بالاخذ لخروج النصاب الثاني حينئذ عما يلزمه الدخول في الحول نظرا الى عدم
الثنيا والتكرار فالمعتمد من وجوه الاحتمال الاول هو الوجه الاول الذي ذكرناه وعلى الاحتمال
الثاني الذي لم اجد له دليلا في كلماتهم هو الاخذ باطلاق دليل كل من النصابين ومنع الوجوه
المستدل بها على انقطاع حول الاول لانه دعوى بلا حجة لشرطه او دعوى انصراف اطلاقه
الى غير من الانقلاب في اثناء الحول او دعوى اقتضاء المحافظة على عدم الثنيا والتكرار دفع
اليد عنه او عن الحول الثاني من حين الزيادة كلها غير ثابتة في مقابل الاطلاق الدليل مضافا
الى ما في الدعوى الاخيرة من الوهن الذي عرفت وفيه ان ما ذكرناه من الدليل العقلي على بعض
الدعوى الاولى فيكفي فيكون برهانه وعلى الاحتمال الثالث بما ذكروه وهو الذي ذكرناه في رد
المنتهى قال في المدارك مستدلا على هذا الاحتمال الذي اختاره واختاره الاكثرون ما لفظه
متى مضى حول ذكر الاول منع اعتباره منضما للاصل ولقوله عليه السلام لا ثنيا في

الصدقة

الصدقة وقوله عليه السلام لا يزكى المال في عام واحد من وجهين وهذا الدليل منحصر لادلة ليسوى
ما ذكرناه من اعتبار بشرط الا في النصاب الاول وقد يستدل بروايات كما في المستند بانه
ذكرها بعد الفراغ عما تقتضيه القاعدة وقد يجاب عن ايراد بشرط الا بانه لا مانع من الاخذ بعموم
النصاب الاول والثاني ولو كانا من الافراد الاكثر ولكن الشارع لاحظ مقتضى احدهما المعين وهو
الاقل اذا اجتمعا دفعة واما مع التدريج ما لم ينقطع الاكثر لتاخره كان بلا محقق في هذا
الاحتمال العام اما الاحتمال الرابع والخامس فقد عرفت وجههما وضعفه ظاهر لان عدم الثنيا اقتضى بعدم
تاثير احد الحولين لولا التوزيع والتقسيط والاسقاط من احدى الفريضتين فكان ابطال الحول
الثاني يقتضي الاحتمال الثالث وان كان هو الحول الاول يقتضي الاحتمال الاول واما التبعيض في الاثر فلا مساس
له بعدم الثنيا نعم لو كانت فريضة كل نصاب موزعة على اجزائه في اصل السببية والاقتضاء بان
ثلثه مثلا سببا للثلث من الفريضة وربعه لربعها وهكذا تم الاحتمال الرابع فيكون الواجب بعد حلول حول
الزيادة ما يخصها من فريضة النصاب الثاني مع التوزيع حتى يأتي في المسئلة وجهان احدهما جريان كل
من المزيد والمزيد عليه في حول نفسه ابدا وثانيهما انقطاع حول الاول وتجديد الحول للنصاب الثاني بعد حول
الاصل واخراج فرضه بعد تمام حوله باستثناء ما يرجع الى الفرع من الحصة مثلا لو كان عنده ثلثون بقرة وولدت
بعد ستة اشهر احد عشر وجب عليه تبيع في راس حول الامهات وربع مسنة في راس حول الفروع ثم اذا
تم الحول الثاني للامهات وهو نصف الحول الثاني للفروع فهل يجب عليه ثلث ارباع المسنة فقط بناء
على انقطاع حول الاصل وتجديد الحول للنصاب الثاني بعد حول الاصل او يجب عليه تبيع وربع
مسنة وهكذا بناء على عدم الانقطاع وجريان كل من الاصل والفرع في حوله ثانيه ما اقتضاه
من الحصة دائما وجهان اقربهما عند شيخنا قدس سره الثاني وفيه تامل لكن اصل المبنى فاسد اما
اولا فلان مقتضى الجمود على ظاهر سببية النصاب هو عدم التوزيع واما ثانيا فلما عرفت انا لم نلتزم انما هو فيما
لو دخل تمام النصاب في الحول لا جزء في ضمن نصاب اخر فمقتضى عموم سببية النصاب الثاني جريانه في
الحول من حين حصول الفرع فيرجع الى الاحتمال الاول مع مراعاة عدم التكرار لان الاخذ بحوله مانع عن

بقاء حول النصاب الاول والحال فلا بد الملحوظ من دفع الجزء عموم سببية النصاب الثاني حتى يتم حول [النصاب] ا
الاول وهو القول المشهور او من دفع الجزء عموم سببية الاول وهو القول المحكي عن المنتهى كما مر
ومع عدم مراعات التكرار يقتضي الاحتمال الثاني الذي لم اعرف قائله واما الاحتمال السادس فلا يلتفت
اليه لضعف مبناه المذكور الثالث ان تكون الزيادة مع كونها مكملة للنصاب الثاني مشتملة
على نصاب مستقل كما اذا كان عنده عشرون من الابل ثم ملك في اثناء الحول سبعة عشر وذكر فيها بعض
مشايخنا قدس سره احتمالات من غير اشارة الى اصحها الاول ثبوت اربع شياه للعشرين دائما
وشاة في الست التي كذلك ولعل وجهه الاقتصار على الاخذ بسببية من النصب الثلثة
وطرح النصاب الثالث الذي يجب فيه بنت مخاض لما ذكره في الاحتمال الثالث في الصورة السابقة
وهو ان العشرين بعد جريانه في الحول لم يرد الا بعد جزء لنصاب اخر للزوم التكرار كما سبق وهذا بعينه
آت في النصاب الثاني ولا يلزم ذلك الحرج فيتعين كون المزيد والمزيد عليه عند حلول حوله واهمال
النصاب الثالث راسا والثاني اخراج اربع شياه للعشرين وستة اجزاء من ستة وعشرين جزء
من بنت مخاض للسبع الزائدة عند تمام حول العشرين ثم اخراج بنت مخاض للمجموع موزعا بان
يكون عشرون جزء منها للعشرين في حوله الثاني وستة اجزاء منها للست الزائدة اذا تم حولها
الثاني فيكون الواجب اربع شياه وبنت مخاض تامة وستة اجزاء من ستة وعشرين جزء منها
ولم يذكر له وجها والظاهر انه مستخرج من مختار العلامة قده في القواعد بعد البناء على مرجع هذا الى ذلك
مع اهمال النصاب الثاني الذي هو في ضمن النصاب الثالث والثالث وجوب اربع شياه للعشرين اذا
تم حولها ووجوب بنت مخاض للست اذا تم حولها باسقاط ما يقع بازاء اربع شياه من اجزاء بنت
مخاض في الجزء الاول من حول الست كما لو ملك السبع في نصف حول العشرين فالعشرون في نصف حوله
الاربعة نصب فسقط وفي نصف حوله الاخر صارت جزء من النصاب السادس فاذا تم حول الاول
ادى اربع شياه واذا تم حول السبع ظهر ان نصف الاربع للنصب الاربعة والنصف الاخر وهو
شاتان كان للنصاب السادس ثم ما فيها بازاء ما يقع على نصف النصاب الاربعة [النصب الاربعة] وهي

العشرة

العشرة من اجزاء بنت مخاض وهي العشرون فيسقط عشرة اجزاء من ستة وعشرين جزء من بنت
مخاض قلت ويحتمل بعيدا تخريج مما ذكرناه وجها للتفصيل في شرح اللمعة الرابع
سقوط حكم العشرين وتجديد الحول للمجموع من حين الزيادة وهو كالاحتمال الاول في الصورة
السابقة احتمالا ومحتملا ثم قال ولكن الاقوى الاول الذي هو مقتضى اطلاق الاصحاب ان لها حولا
بانفرادها اذا كانت نصابا مستقلا وكذا الكلام فيمن ملك خمسا ثم ملك عشرين انتهى الرابعة
ان يكون الزائد مكملا للنصاب ولم يكن نصابا مستقلا بعد الاصل لا قبله كما لو ملك سبعا بعد ثلثين
من الابل او احد عشر منها بعد خمس وعشرين او اثنين واربعين من الغنم بعد ثمانين واختاره
صاحب المستند في هذه الصورة الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة في سابقتها واستدل
عليه بعموم دليل النصابين وبعض الروايات قال ولا ادري له مبطلا ولا يضر عدم تصريح لهذا
الاحتمال لعدم ثبوت اجماع في ذلك المورد وزاد عليه احتمالات ثلثة اخرى احدها بناء زكوة
الزائد والمزيد عليه على حوله فيزكيان عند تمام حول الاصل خاصة وهذا مبني على مذهب العامة من تبعية
السخال للامهات كما يحقق ثانيها بناء زكوتهما على حول الزائد خاصة فيزكيان عنده ويبطل ما مضى
من حول الاصل حين حصول الزيادة وهذا مبني على انقلاب النصاب الى غيره في الاثناء كما هو احد احتمالات
المدارك التي نقلناها في الصورة السابقة وقد عرفت وجهه وضعفه ثالثها البناء في
زكوتهما على الحول الثاني للاصل بعد اخراج زكوته في الحول الاول وهو كمذهب الاكثرين في الصورة
السابقة وضعفه لزوم التكرار لو اعتبرنا النصاب الثالث التي كانت النصب السابقة جزء له من
حين الزيادة ويستدل على فساده بعموم دليل النصابين المنفصلين مع الفرق ودليل النصاب
الثالث المركب من الاصل والفرع الى ما اخذ جميع اجزائه في الشروط التي منها الحول فجمع الاختلاف
كما هنا الا انه وبرواية ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصف ماله دينا فحل عليه الزكوة قال
يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكي حين اقتضاه قلت فان هو حال عليه
الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه الاخر ستة اشهر قال يزكي

الذي مرت عليه ستة اشهر وبدء الاخر حتى يمر عليه سنة تلك فان اشتهى ان يزكي ذلك قال ما احسن ذلك فيه
ان الظاهر من النصف الثاني مساواته للنصف الاول الذي مر عليه فيكون من الغنم الاول الذي لا خلاف في
كون كل من الزايد والمزيد عليه ما حوله فالحول له وهو ما اذا كان الزايد نصابا مستقلا كخمس من الابل بعد مثلها
الا ان يدعى عموم النصف المطلق لبعض شامل للمكمل وفيه تكلف والتحقيق في الصورة الثالثة هو انا
ان قلنا بانقلاب النصاب الاول بحدوث المكمل في الاثناء وهو الاحتمال الاول في الصورة الثانية الذي نقل عن
المنتهى وقويناه كان الحكم هنا ايضا كذلك وان بنينا فيها على مقالة الاكثر من الاخذ بنصاب الاول الى
حوله ثم تجديد الحول للمجموع من المزيد والمزيد عليه فلم يأت ذلك هنا لان اشتمال الزايد المكمل على
نصاب مستقل مانع عن دخول النصاب الثالث المجموعي في حوله ابدا لانه اذا تم حول الاول وجب انتظار
حول الثاني لئلا يلزم التكرار واذا تم حوله وجب انتظار حول الاول وهكذا فلا يدخل الثالث في
حول ابدا فالاقوى هنا ما قواه بعض مشايخنا مع انه ممن يقول بمقالة المشهور في الصورة الثانية
واما الصورة الرابعة فحكمها حكم الصورة الثانية لما ذكرنا فيها من نحو ما يقتضي من المثلية في
المستند على فساده حسبما عرفت الخامسة ان يكون كل من الاصل والفرع نصابا مستقلا لكن
الاصل بعد ضم الفرع يصير عفوا كما اذا ملك مائة واحدى وعشرين من الغنم بعد اربعين وحينئذ في
المستند سقوط الاصل بالمرة نظرا الى دليل العفو وفيه نظر لانه نقل الاربعين بعد الاربعين التي
علم حكما فيها بثبوت الاصل وسقوط الفرع كما مر مما ذكرنا في هذه الصور يعلم معرفة احكام
غيرها من صور الضميمة والضابط هو ان الضميمة ان كانت نصابا مستقلا غير مكمل فلها
حولها مستقلا كالاصل وان لم تكن نصابا بعد الاصل بل كان مكملا للنصاب الثاني فالاقرب انقلاب
الاول الى الثاني وبناء زكوته على حول الضميمة بناء على كون النصاب الاول ملحوظا بشرط لا وقد مر
تحقيق ذلك والمشهور عدم الانقلاب الى تمام حول الاصل ثم تجديد الحول له والعمل بمقتضيه من الواجب
وان اجتمع الامران بان كانت نصابا بعد الاصل ومكملا للنصاب الثاني كما لو ولدت عشرون من
الابل سبعا فانه خمس بعد العشرين نصاب مستقل والسبع منضمة للنصاب مكملة للنصاب الثالث الخ

الذي

الذي فرضه بنت مخاض فالاظهر فيه جريان كل من الفرع والاصل في حكمه حوله وعدم حكم للمجموع ابدا بقي
ما تدل ان الاولى وردت في مسئلة تجدد الملك في اثناء السنة روايات استند اليها الفاضل الراجح
فيما ذهب اليه فلابد من ايرادها فيما ذهب اليه والتامل في مفادها منها رواية ابي بصير المتقدمة ومنها
صحيحة شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهبت لك فاستقبل به قيل اي
استانف الحول حين ما ملكته ومنها رواية الاصبغ في ليكون لي على الرجل مال فاقبضه متى اقبضه
ازكيه قال اذا قبضته فزكه قلت فاني اقبض بعضه في صدر السنة وبعضه بعد ذلك قال فتبسم
ثم قال ما احسن ما ادخلت فيها من المسئلة ثم قال ما قبضت منه في السنة الشهر الاول فزكه بسنة وما
قبضت بعد في السنة الاخيرة فاستقبل في السنة المستقبلة وكذلك اذا استفدت مالا منقطعا
في السنة كلها فما استفدت منه في اول السنة الى ستة اشهر فزكه في عامك ذلك كله وما استفدت بعد
ذلك فاستقبل به السنة المستقبلة قال في المستند ثم ما يتضمنه ذيل الرواية من جعل ابتداء الاستفادة
في السنة الستة الاولى عند الشروع في الاستفادة وما استفاد في السنة الاخرى عند الفراغ منها جميعا
فليس على وجه الوجوب اجماعا وانما هو ارشاد لتسهيل الضبط قلت اراد بذيلها قوله فما استفدت
منه في اول السنة الى ستة اشهر فزكه في عامك ذلك كله اه ويحتمل معنى اخر غير ما فهمه الباطل وجوبه
بالاجماع كما لا يخفى على المتامل ومنها رواية عبد الحميد في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه
الحول ثم يصيب مالا اخر قبل ان يحول على المال الحول قال اذا حال على المال الحول زكاهما جميعا قال
اي اذا حال على كل مال حوله زكاه ويحتمل غير ذلك المعنى ايضا بان يراد بالمال الاخير المال الاول بتقدم
زكوة الثاني او الاخير وبوجوب زكوة الاول وعلى هذا فالخبر لا يخلو عن اجمال الغلبة ومما ذكره
اولى بالاجمال ولا اجمال في الرواية لان ظاهرها مطابق لمذهب العامة من تبعية الفرع للاصل
في الحول فاما ان يحمل على التقية او على الاستحباب تعجيلا لزكوة المال الحادث بعد التقييد بكونه زكويا
نصابا مستقلا بقرينة المقام كما في الاوايل وفيه ايضا امكان حمله على حلول حول المال الثاني وكيف كان
فهذه الروايات ظاهرة الدلالة على ما عليه البناء فكل من القديم والحادث على حوله فان اخذنا بالملاك فيهما

كان دليلا على الاحتمال الثاني في صورة التكميل الذي لم نجد مصرحا به وان حملناه على ما لو كان نصابا
غير مكمل طابق مختار الحلي ولا يجل وهو الاطلاق هنا لم يلتفت اليها القوم في صور المسألة بل اتفقوا
ظاهرا على ما بانقلاب العوامل السائمة قال الشهيد قده في محكي الدروس بل ولو ملك بعيرا
اربعين احدى وثمانين فلكل حول بانفراده وقد يثلم النصاب بحولها الكلي فاشترط زيادة
واحدة وهو سهو ولو قلنا بان الزكوة تتعلق بالذمة انتهى وهو ما يشير الى خلاف العلامة قده
فان مذهبه في التذكرة عدم البناء على حول المكمل ابدا بل على حول كل من الاصل والفرع وله مذهب
اخر في محكي المنتهى حسبما ذكرناه مفصلا واجاب المحقق الثاني على ما نقل عنه بان الزكوة ثابتة في الذمة
وهو فاسد كما ياتي ومع ذلك لا ينفع في الجواب لان ثبوتها في الذمة لا ينافي تعلقها بالعين كالرهن وهو
يكفي في انثلام النصاب كما لا يخفى واليه اشار بقوله وهو سهو وحيث حمل هذا على بعض نحو فيه قوله وهو
سهو لان يحصل الانثلام وارد ولا دافع له بوجه اشتراط زيادة الواحدة كما في الروضة فكيف
يكون المراد الاشتراط فرارا عنه سهوا فافهم واغتنم ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فان
فرط المالك ضمن ومن التفريط التاخير في الاداء بناء على فورية الزكوة وقيل يضمن مطلقا لاطلاق الاخبار
وقد عرفت فيما سبق ضعفه لعدم صلاحية هذه الاطلاقات للخروج بها عن قاعدة الامانة لابتنائها
على ما هو المختار من الفورية كما ياتي الكلام فيها ايضا في اواخر الكتاب وان لم يكن فرط لم يضمن بل سقط
من الفريضة بنسبة التالف من النصاب بلا خلاف فيه عندنا به ولا اشكال بناء على شيوع الفريضة في
النصاب وقد تقدم نقل بعض فيه كما صرح المستند وياتي ايضا في تعلق الزكوة بالعين وما هنا من عدم
نقل احد خلافا في المسألة حجة عليه واذا ارتد المسلم عن فطرة قبل الحول لم تجب الزكوة لانقطاع
الملك واستيناف ورثته الحول وان كان بعده وجبت وان لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول
ووجبت الزكوة عند تمام الحول ان دام المال باقيا لبقاء الملك بحاله وان كان المالك
محجورا عليه لامكان تصرفه بازالة الحجر بنفسه بالاسلام لكن لا يباشر بالاداء لعدم صحتها منه بل
يتولى الاخراج الامام او نائبه ولو اسلم بعد اداء الامام او نائبه اجزأت ولم تجب عليه الاعادة ولو

لم

لم بعد اداء الامام مباشرة الاداء بنفسه وان لم يكن العرض حال الباقي النقد فان كانت العين
باقية بيد المستحق جدد النية واحتسبها وان كانت تالفة وجب عليه الاستيناف الا اذا كان المستحق
الآخذ عالما بالحال فيجوز له احتسابها مما في ذمته زكوة هذا وارد صاحب المدارك حيث قال ويتولى
النية الامام او الساعي ويجزي عنه لو عاد الى الاسلام بخلاف ما لو اداها بنفسه ما لم يكن العين باقية
او القابض عالما بالحال انتهى والمسلمة مثل كالملي لعدم زوال ملكها ايضا بالارتداد ويظهر للعلامة في
المنتهى قده بطلان الحول بارتداد المسلم قاصدا به الاحتراز عن المسلمة ظاهرا واما الكافر الاصلي فعن
العلامة قده جواز عدم جواز تولي الاخراج عنه فاورد عليه بانه مكلف بالزكوة كالملي وعدم صحتها
مشترك بينهما فكيف يتولى الامام عن الملي دونه وفيه ان الاصلي ممنوع في صحة الاداء لقاعدة الجب اي نفي
الملي فانه قادر عليه بالاداء والامام انما يكون وليا على الممتنع اذا تمكن من الامتثال العلم ويقدر بهذا
هو الفارق لكنه ينافي ما تقدم من جواز اخذ الزكوة من الكافر الاصلي قهرا فان مقتضى عجزه عن
الامتثال لاستحالة النية في حقه حال كفره وسقوطها بعد الاسلام عدم القهر عليه وقد تقدم توضيح
الحال في المقام مع جميع ما فيه من النقض والابرام ثم ان مقتضى القاعدة انه اذا حصل الارتداد بعد
الحول في الفطري ان يكون ولاية الاخراج للوارث لا للامام فلا وجه لما عزي الى المشهور من تولي
الامام للاخراج هنا كالارتداد الملي الشرط الرابع ان لا يكون عوامل فانه ليس في العوامل زكوة
ولو كانت سائمة بلا خلاف فيه ولا اشكال بل عليه الاجماع بقسميه بل هو كذلك بين الجمهور الا نادرا
كما في المدارك والنصوص به مستفيضة نحو قول الصادقين عليهما السلام في صحيحة الفضلاء ليس على العوامل
الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وقول احدهما عليهما السلام في موثقة زرارة وكل شيء من هذه
الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وصحيحة ابن الوارد في عدم الزكوة على
الفرس وفيها ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيه فيه
الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء على كون المراد بالمرسل غير العامل الا ان المفيد لاجل العمل الا توضيح
السائمة الحية لذلك عن الاحتمال ولا ما رواه اسحق بن عمار بطريق صحيح تارة ومضعف اخرى مضمرا

وسند الى الصادق عليه السلم مرة والى الكاظم عليه السلم اخرى فقد اعرض عنه الشيخ وجز ناحو فلا تنهض لها المقاومة
للمستفيضة المنادى اليها سندا ودلالة لان غايتها الظهور في الوجوب فيحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين
الصريحة في عدمه واما حملها على التقية مراعاة لمذهب السادة كما قيل فقد عرفت غير مرة ان الجمع اولى ويجعله نظائر
المقام نعم قد يقال بل قيل ان الطائفة الاولى وان كانت صريحة في عدم الوجوب للكتفاء غير صريحة في العوامل
السائمة بل ولا ظاهر نظرا الى غلبة العلف فيها القاضية بانصراف الاطلاق اليه خصوصا بعد ملاحظة
للمقابلة بينها وبين السائمة في صحيحة الفضلاء فان مقتضاها ارادة خصوص المعلوفة منها فيمكن الجمع بينهما
بحمل النافية على المعلوفة والمثبتة على السائمة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه [illegible] صرفا للظاهر
كل منهما الى الاظهر وفيه بعد الغض عن عموم العوامل ولا صح للانصراف فيه بل في المطلق وخصوص المقابلة
بعض الاخبار على فرض ظهورها في المعلوفة والاغضى صحيحة الابل وصحيحة البقر النص على عدم الزكوة في
العوامل السائمة ان الجمع الاول اظهر واقرب خصوصا مع ظهور الادلة النافية في استناد السقوط الى حيث
العمل دون جهته اقوى والامر سهل بعد ما عرفت من اجماع الاصحاب واطباقهم على هذا الشرط ولم ادر بالفرق
بين الذكور والاناث لا فيها ولا فتوى وان كانت من صيغ جمع المذكر الا انه مجرد وفي العقول قد يجمع بهذا الجمع
مع ان اشتراط عدم العمل في الانثى يغني عن اشتراطه في الذكور بالاولوية القطعية حيث نقل عن بعض الاصحاب
وهو سلار في محكي الدروس اشتراط الانوثة مضافا الى عدم العمل فلو كان بعض النصاب ذكورا فلا زكوة
وعنه ايضا في محكي الحواشي الاكتفاء بانوثية البعض واما لو كانت كلها ذكورا وهو كلا اما به ضعيف
مرتقي الى الشذوذ في محكي الدروس مع عدم وضوح ما استدل به لمدعاه بعد الاصل وهو اما ان اخذها استفادة
شرطية الحالة السائمة للدرود [illegible] من هذه الاخبار النافية لها في العوامل ولا شيء منها في الذكور وفيه
ما لا يخفى [illegible] ومنها قوله عليه السلم في خمس من الابل شاة بناء على ما اشتهر بين النحاة واللغويين في الثلثة الى
العشرة من الزام العدد الالزام باثبات علامة التانيث في المذكر وبالغائها في المؤنث فيكون مورد لم تكون في
الانعام خصوص الاناث لعدم الفصل بين الابل وغيرها وفيه ان تانيث العدد هنا تانيث لفظي
لان لفظ الابل كلفظ الغنم ونحوه من اسماء الجمع التي لا واحد لها من لفظها في غير الادميين اسم مؤنث يقع على

الذكور

الذكور والاناث كما عن دستور اللغة والقاموس والصحاح فالعدد جار على اللفظ مع ان حذف
التاء في الذكور اضعاف الاكثر سيما مع اشتمال المعدود على الاناث مع ان عموم نصب البقر و
الغنم كاف بعد الاجماع المركب وان كان نصاب الابل غير عام للذكور ولا على ثلث الاجماع كما لا يخفى ويعل
العمل مانع او عدمه شرط وجهان كالوجهين الماضيين في السوم ولعله لا ثمرة بينهما الا ان احتمال الشرطية هنا ضعيف
جدا لعدم ما يصلح شرطا الا بتكلف بخلافه هناك والثمرة بينهما تعرف بما مر هناك من ظهورها في الواسطة
لو كان بينهما واسطة في الواقع وفي الشبهات المصداقية فعلى المانعية تجب الزكوة بينهما دون الشرطية مع
تامل مر في الاخير كما سبق واما الشبهات الحكمية كالفروع العارضة فالمرجع فيها على الوجهين عموم ادلة وجوب
الزكوة دون العمومات النافية كما قيل ثم الظاهر انه لا خلاف في اعتبار الحول هناك كساير الشرايط ولا دليل عليه
سوى الاجماع كما قيل وهو عجيب لانه يعرف باستفادة اعتبار الحول في ساير الشرايط الملكية والعقل والسوم و
التمكن من التصرف من قوله عليه السلم كلما لم يحل عليه الحول فلا زكوة عليه فكيف لا يستفاد اعتباره في هذا الشرط
و وجه الاستفادة في الكل ان المراد بالموصول هو المال الزكوي الجامع لشرايط وجوب الزكوة فيدل على ان غير
العامل الذي تجب فيه الزكوة اذا لم يحل عليه الحول لم يكن فيه زكوة وهذا معنى اعتبار الحول في هذا الشرط
هكذا نقول في ساير الشرايط فان مال المجنون لا زكوة عليه وانما هي على مال العاقل ومقتضى عموم
الموصول انه اذا لم يحل الحول على مال العاقل لم يكن عليه زكوة فاذا دخل مال العاقل في الحول ثم عرض
عليه الجنون في الاثناء خرج المال عن موضوع المال الذي يعتبر في زكوته الحول فعدم الزكوة حين ان فقد
شرط اخر غير الحول واذا عاد العقل كان كالمبتدا فيندرج في عموم قوله كلما لم يحل الخ وهكذا شرط السوم
وعدم العمل ويمكن الاستدلال على اعتبار الحول في الشرايط ببيان اخر وهو ان ما عدا المشتق قاضية بمراعات الشروط
الشروط حين الشبهة وهو زمان تعلق الوجوب فمقتضى قوله انما الصدقة على السائمة اشتراط السوم حين وجوب الزكوة
وكذا مقتضى قوله عليه السلم ليس على العوامل زكوة اعتبار عدم العمل حينه [illegible] تعلق الوجوب وهو ما بعد حلول
الحول وحيث قام الاجماع على خلافه ضرورة عدم اعتبار وجودها بعد الحول لزم اعتبارها قبله اما في الجملة او في
طوله والاول فاسد لعدم قوليته عليه والكلام في تمام البيان ودفع الاحتمال يقتضي الثاني فليتدبر نعم يبقى

الكلام بعد اعتبار الحول بما يتحقق به حلول الحول على هذا الشرط مما يتحقق به حصوله في الحول الفعلي
يعتبر الاستيعاب بحيث لو انتفى لحظة انتفى حلوله عليه اذ المدار على الغالب الا الاغلب حسبما
في شرط السوم قال في المسالك انه المرجع في كونها عوامل العرف كالسوم فلا يؤثر اليوم في السنة
بل في الشهر والمتجه يعتبر الاغلب كما رجحه غير واحد وفيه ما لا يخفى من وضوح فساد الحوالة
على ما سبق ضرورة كفاية العمل في النائية في الزمن المعتاد ولو كان شهرا وتكون حالهما واحدا ولو
ابدل السوم بالعلف لكان حسن ولعله المراد وان لم يخلو ايضا من التامل كما لو كان المعتاد فيه العمل
في عشر ايام في كل سنة فانه مانع عن وجوبها بلا اشكال اذا كان متخذ للعمل ولا كذا السوم والمقام
المعتبر هنا الحول اي حلوله على هذا الشرط والمعتبر في السوم صدق سوم السنة مثل عمل اليوم او عمل الشهر
ونحوهما مما يعتبر في يرجع في صدق النسبة الحق الى العرف المختلف باختلاف المادة والزمان فكيف
يقاس المقام بالسوم ودعوى ان المعتبر هنا ايضا المعنى الاضافي العرفي اي اتخاذ كون الحيوان عاملا
الحول نظير سوم الحول كما ذهب اليه في المستند مدفوعة بعدم الدليل عليه هنا بخلاف السوم فان قوله
عليه السلام في رواية زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيه فيه الرجل يدل
على كون المعتبر هناك هو المعنى الاضافي النسبي اعني سوم الحول اللهم الا ان يقال قوله المرسلة اريد به غير
العامل فيكون في مرجها عامها الذي يقتنيه فيه الرجل متعلقة بالمرسلة فيدل على كون الشرط فيه ايضا المعنى
الاضافي وليس صفة موضحة للسائمة اذ الاصل في الاوصاف على ما صرح به في الجواهر ان تكون احترازية لا كاشفة
فالرواية حينئذ تدل على اعتبار المعنى النسبي الاضافي في هذا الشرط دون شرط السوم عكس ما ذكر وهو احسن الا ان
في دلالة هذه العبارة اعني قوله في مرجها عامها الذي يقتنيه على كون الشرط هو المعنى الاضافي العرفي نظرا
واضحا فلم يجوز ان يكون الشرط هو عدم كونه عاملا في الحول على وجه الاستيعاب وتكون حالهما واحدا ولو
ابدل السوم بالعلف لكان احسن ولعله المراد وان لم يخلو ايضا من التامل قال صاحب المستند بعد ان
الخلاف في اعتبار الاغلب انما يرجع الى معنى العامل ومما به يتحقق صدقه عرفا وحينئذ يراعى صدقه حين تعلق الزكاة لا في
الحول واما ما يرجع الى اشتراط صدق غير عاملة في الحول الا الى اشتراط عدمه في الحول والفرق بينهما ان دفع

الخلاف

الخلاف على الثاني انما يتوقف على معرفة معنى العامل عرفا فاذا عرف لزم الاستغراق والاستيعاب
كما في العقل والبلوغ والتمكن من التصرف وعلى الثاني لا يكفي تنقيح معناه العرفي بل لا بد من معرفة المعنى
الاضافي ايضا اعني غير عاملة في الحول الا انه لا يلزم حينئذ الاستيعاب كما في شرط السوم حيث لا يتوقف سوم
الحول على الاستيعاب الثاني للعلف ولو لحظة اتفاقا ثم يرجح الاحتمال الاخير في مراده نظرا الى عدم
مناسبة اعتبار الاغلب للاول ثم اختاره وبنى على عدم تاثر سلب الاسم في يوم او يومين نظرا الى صدق المعنى
الاضافي النسبي ولو زال الاسم في بعض اجزائه هذه خلاصة ما حققه به المقام مع اسقاط الزوائد وفيه اولا انه ترجيح
الاحتمال الاخير في محله اذ لم يقل احد بمثله فانه لا دليل عليه بخلاف السوم فان قوله عليه السلام المرسلة في مرجها عامها
الذي يقتنيه في صحيحة زرارة كما تقدم دل على اعتبار سوم العام الا ان يدعى كون المراد بالمرسلة غير العاملة
وليست صفة موضحة للسائمة اذ الاصل في الاوصاف الاحترازية كما في بعض ايمة الجواهر فيكون احترازية لا كاشفة فالرواية
على عكس المدعى ادل حيث يستفاد منه كون الشرط هنا المعنى النسبي الاضافي بخلاف السوم فان الشرط فيه
السوم في تمام الحول وهو حسن الا ان في دلالة هذه العبارة على اعتبار المعنى الاضافي نظر وقد سبق
وجه النظر سابقا في شرط السوم وثانيا ان سلب الاسم في بعض اجزاء الحول انما لا ينافي صدق الاسما
الاضافية في الافعال دون الملكات فان كتابة اليوم صادقة مع عدمها في بعض اجزاء اليوم لكن كاتب
اليوم لا يصدق مع خروجه عن عنوان الكاتب في بعض الاجزاء نعم عدم الكتابة في بعض الاجزاء لما لم يكن سببا
لسلب الكاتب بعنوان صاحب الصنعة عنه في ذلك الجزء صح ان يقال ان صدق المعنى الاضافي النسبي
لا يتوقف على الاستيعاب لان الاستيعاب الجامع سلب الاسم في بعض الاجزاء وبينهما بون بعيد كما لا يخفى
وكيف كان فالتحقيق في المقام هو ان العامل هو الحيوان الذي اتخذ للعمل كالسقي والحرث
والدياسة والركوب وحمل الاثقال ونحو ذلك وصدقه لا يتوقف على الاتصاف
دائما كالمشتقات المبنية من المبادي الحالية المضمرة كالمهذب والقاتل والشارب فهو كسائر اسامي
الملكات المعتبرة في صدقها صدور الفعل عن ملكة او سبب من الواضح ان جعل المدار فيه على الغالب او
على الاستيعاب العرفي مما لا معنى له كما ان الواضح انا طه الصدق وجودا وعدما باوقات الاعمال

المعهودة المتعارفة قليلا كان الوقت او كثيرا فان لكل عمل وقتا مضبوطا وقد اعتبرنا ان المناط تحقق
العمل فيهما وان تخلف عن سائر الاوقات فلا بد في صدق العامل من الاتخاذ وفعلية العمل في اوانه ولا يكفي
احدهما بدون الاخر واما اعتبار عدمه في تمام الحول فهو كاعتبار عدم الجنون وسائر الموانع بالدليل المذكور
حسبما قرر كما يقتضيه ظاهر قوله عليه السلم ولا على العوامل شيء من عموم الهيئة لسلب العموم ومن هنا
يتفرع في المقام فروع واضحة واخرى غامضة فلو اخذ ما اتخذ للعمل واشتغل به في وقته ولو كان
يسيرا كعشرة ايام او اقل فحكمه عدم الزكوة الى انقضاء الحول الاول وينظر بعد الانقضاء
حاله في السنة المستقبلة ويقابله ما اتخذ للعمل ولم يشتغل به ففيها الزكوة ولو اشتغل من غير اتخاذ
بل بالعرض اتفاقية فالظاهر انه ايضا كذلك نظرا الى دخوله في اسم غير العوامل عرفا بناء على كونه من
اسماء الملكات ومن المشكل ايضا صور منها ما اتخذ للعمل ويعمل في بعض السنة لا في تمامها كالابل
وفيه ما عرفت من ان العبرة بان العمل الذي اتخذ له فلو اشتغل به فيه كفى وان لم يعمل فيما عداه
نعم لو اشتغل في بعض دون بعض كان من الفروع المشكلة ومع ذلك امكن دفعه اما بالعمومات
المثبتة للزكوة او بالعمومات النافية لها عن العوامل بناء على دعوى كفاية وجود العمل في الجملة مع
الاتخاذ في صدق العامل وهو الاظهر وقد يقال ان دليل اعتبار الحول في هذا الشرط الاجماع على
خروج هذه العمومات وقد استدل به في المستند فيما بنى عليه في المسألة من عدم منافاة سلب الحكم في
بعض اجزاء الحول لصدق المعنى النسبي الاضافي وفيه ما عرفت من فساد المبنى اولا ودفع ما فيه من انحصار
الدليل في الاجماع ثانيا ومنها ما اتخذ للعمل ولم يعمل الا في اخر السنة وفيه ايضا ما عرفت لان حدها
ان كان هو ان العمل المتخذ له فلا اشكال والا ففيه اشكال نظرا الى تحقق الجزئين الاتخاذ والعمل [illegible]
العدم اعتبار كون العمل هو العمل المقصود المتخذ لاجله لا مطلق العمل الا ترى انه لا يكفي
في صدق الكاتب اشتغاله بالخياطة فالعمل المتخذ له في غير وقته كغيره في وقته ومنها ان يكون
متخذا للعمل ولم يشتغل ويكون سائمة في طول الحول لكن يحمل عليه عند العود وغير ذلك من حوادث الفروع
شيئا فشيئا فالمرجع فيما هو العمل بعمومات الزكوة دون الاصل ودون عمومات النفي عن العوامل بعد

الاجمال

الاجمال واما الفريضة فيقف بيانها على مقاصد الاول الفريضة في الابل انها في كل خمس شاة حتى
يبلغ خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض كما سبق مع ما فيه من خلاف
القديمين فاذا زادت عشرا كان فيها بنت لبون فاذا زادت عشرا اخرى كان فيها حقة فاذا
زادت خمسة عشر كان فيها جذعة فاذا زادت خمسة عشر اخرى كان فيها ابنتا لبون فاذا زادت
خمسة عشر ايضا كان فيها حقتان فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين طرح ذلك وكان في كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولو امكن في عدد فرض كل واحد من الامرين كان المالك بالخيار في اخراج
ايهما شاء ومفهوم هذا انه لا خيار له في مائة واحدى وعشرين كما في المدارك بل كاد ان يكون صريحه
لان فرض كل واحد منهما على التخيير المطلق ممكن في جميع الصور فلا وجه للتعليق على الامكان لكن عرفت
تحقيق الحال في المسألة بما لا مزيد عليه سابقا الثاني في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة مخيرا بينهما
والتبيع ما تم له سنة ودخل في الثانية سمي بذلك لانه يتبع امه في المرعى او لان قرنه يتبع اذنه وهذا هو
المعروف بين العلماء حتى نقل في محكي الخلاف والغنية والتذكرة الاجماع عليه بل المنتهى اجماع المسلمين عليه
وفي كتاب الاشراف والفقه الرضوي والرسالة والمقنع والهداية والانتصار على وجوب تبيع حولي ومال اليه في
محكي مجمع البرهان واعتمده في محكي الحدائق لاقتصار صحيحة الفضلاء التي هي الاصل في زكوة البقر على ايجاب
التبيع وفيه ان الاقتصار عليه لا يدل على عدم اجزاء التبيعة فلا يعارض ما دل على اجزائها من الاجماعات
المذكورة والاخبار التي اشار اليها في محكي المنتهى وهنا فللشيخ في محكي الخلاف حيث قال دليلنا يعني على
التخيير بينهما اجماع الفرقة والاخبار المروية في ان في كل ثلثين تبيعا او تبيعة وللنبوي المروي عن معاذ ان
النبي صلى الله عليه واله امره ان ياخذ من كل ثلثين تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة والحق بما دون ذلك
فقال صلى الله عليه واله لم اومر في الاوقاص بشيء والمروي في محكي المعتبر حيث قال ومن طريق اصحابنا
ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا في البقر في
كل ثلثين تبيع او تبيعة وليس في اقل من ذلك شيء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او تبيعتان ثم
في سبعين تبيع او تبيعة ومسنة وفي تسعين ثلث تبايع فلعله كان في بعض الاصول التي كانت

عنه عن الاصل الذي اخذها منه الشيخ قدس سره مضافا الى ما قيل من ان التبع لغة يعم الذكر
الانثى كما يظهر ذلك من المحكي عن النهاية الاثيرية حيث قال التبع ولد البقر اول سنة والى كون
التبيعة انفع للفقراء فيكون اولى من التبيع والى انها في صحيحة الفضلاء المشهورة من الهاء اذ لفظ نعم
نفسها ثلث تبايع حوليات بناء على كونها من صيغ جمع المؤنث خاصة وان مذكره يجمع على اتبعة كرغيف
على ارغفة ولا بنائه يجيء جمع مذكر غير ذوي العقول على هذه الصيغة كما مر في العوامل لان مجرد الاستعمال
ولو على وجه الحقيقة لا يثبت الظهور والحاجة في المقام فتامل وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت التخيير في الموضعين
اذ لا قايل بالتعيين بوجوب التبيعة عينا بل لو جاز المؤنث لكان على وجه التخيير بينها وبين المذكر فاذا
ثبت التخيير بينهما في التعيين يثبت في ثلثين ايضا لعدم القول بالفصل بينهما لا يقال هذا مقلوب لان
تعيين التبيع في الثلثين يقتضي دفع البدعة تعيين التبيعة في التعيين لعدم القول بالفصل الا انا نقول
عدم القول بالفصل يقتضي معارضة فقرتي الحديث احديهما ما يتعلق بالثلثين والاخرى ما يتعلق منه
بالتعيين والمعارضة ان اقتضت الجمع بينهما بالتخيير فهو والا حكمنا ايضا بالتخيير في الموضعين من باب تعارض
الخبرين اذ الظاهر عدم الفرق بين الحديثين وبين فقرتي حديث واحد في احكام تعارض الاخبار ما لا ظهر
ما عليه الاكثر نعم يرد على التخيير بينهما هنا والتخيير في الجبران بالاربعين او بالخمسين بناء على كون الزكوة
في العين بان ملك احدهما لا على التعيين غير معهود بل غير معقول ضرورة استدعاء الملك موضوعا معينا
خارجيا واحدهما مفهوم انتزاعي غير متاصل يعرضه الملكية فكيف يعقل التخيير في الفريضة بين نوعين
مختلفين وهذا يكشف عن اجزاء احدهما عنها قيمة لا فريضة ثم ان بعض مشايخنا قدس سره دفع هذا
الاشكال بان الفريضة معينة في علم الله وهي التي يختارها المصدق غير صحيح لانه بذلك لا يختلف ولا يتعين عنه
الا بالتزام احد امرين اما ضعيف الزكوة عن حكم الاملاك المتعلقة واما القول بان الفريضة في نظر
الشارع جزء من العين بقيمة احدهما من التبيع والتبيعة سواء كالحقتين مثلا وبنات اللبون فان
العدد يقوم مقام التفاوت في السن وفيه ان الفريضة كلي متاصل معلوم عند الله مجهول للناس من الجائز
ان يكون هو ما دفع في الثانية سواء لجامد عنهما ام لا ذكرا كان او انثى فلا اشكال الا ان يقال ان

الفريضة

الفريضة احدهما والاخر مسقط او يقال بعد النقض بملك المبهم في الوصية باحد العبدين او باحد
الشيئين المختلفين في الجنس ايضا وفي غير الوصية من سائر ابواب الفقه عنع عدم جواز تعلق
الملك بالامر الانتزاعي لانه لا يبين ولا مبين فلنا او يقال ان الملكية وان كانت من
الاعراض المفتقرة الى الموضوع وسميه اهل المعقول بالمبدا الا انها من الاعراض الاعتبارية
الانتزاعية كالفوقية ونحوها وليست من الاعراض المتاصلة الموجودة في الخارج الا ترى انها تتعلق
شرعا وعرفا بالامور المعدومة كالمنافع ومرجعها الى صرف الاعتبار الراجع الى الحكم الشرعي او العرفي والحكم
الشرعي على وجه التخيير يتعلق بالمتباينين كما لا يخفى كما هو التحقيق في الواجب التخييري في الاصول لكن
اجراؤه في المقام وكيف كان ففي كل اربعين من البقر مسنة بضم الميم او بفتحها وكسر السين
كما ضبطه الشهيد قده في المحكي عنه وهي التي دخلت في الثالثة ولا يجزي عنها المسن وان ساواها كما
عن المنتهى الا اذا كانت البقر كلها ذكورا فتعينه وعن غيره الاجزاء حتى معللا له بان الزكوة مواساة فلا
يكلف المالك بالذي عنده وفيه ما لا يخفى مضافا الى كونه منقوضا بما اذا لم يكن عنده مسنة ومقتضى لفظ عدم
عدم اجزاء السن الاعلى عن الادنى فضلا عن اجزاء الادنى عن الاعلى الا انه المحكي عن المنتهى والتحرير دعوى
الاجماع على اجزاء المسنة عن التبيعة فان تم والا كان محل تامل الا على وجه القيمة وجاء في بعض الاخبار
اجزاء الاعلى عن الادنى ثابت بالنص فلا يتعدى عن المحيز مع انه مقيد بما اذا لم يكن عنده الادنى وعنده
الاعلى بخلاف المقام على الخلاف الاتي ومنه يظهر بطلان ما قيل من اجزاء التبيعتين عن المسنة نظرا
الى اجزائهما في الستين فتجزيان في الاربعين بطريق اولى كما يظهر ايضا بطلان ما حكاه من اجزاء المسن عن
التبيعة نظرا الى اجزاء التبيع فالمسن اولى للاولوية ووجه البطلان في الكل عدم الجزم بالاولوية بكون
قياسا الكان لو انك ان بعد فرض جواز الاعلى على وجه القيمة كان البحث في الاجزاء فريضة عدمية
القائدة وعلى فرضها الثمرة لا يبعد الاعتماد على الاولوية المذكورة المعتضدة بان المستفاد من بعض الفوائد كون
التحديد بالادنى رخصة لا عزيمة خصوصا بعد النظر الى الحكم في ابل نعم لو كان الاعلى سنا ذكرا والمجزي
الانثى ولو كان الكثيرة الاعلى على وجه القيمة واما مجرد الاختلاف في السن فالظاهر ان الامر فيه ليس كما قيل ثم ان

الجاموس حكمه حكم البقر ومع اشتمال النصاب على الجنسين اخرجت فريضة متوسطة بينهما فاذا كانت
الجواميس عشرة والبقر عشرين نظر في قيمة الفريضة فاذا كانت قيمتها من الجواميس ستة دنانير ومن
البقر ثلث كلف جامعه باربعة او بقرة بقيمتها وهكذا ويأتي بقية الكلام فيه عند تعرضنا للحصة له

المقصد الثاني في الابدال من وجب عليه بنت مخاض وليست عنده اجزأه ابن لبون ذكر بلا جبران و
لو لم يكن عنده ابن لبون ايضا كان مخيرا في ابتياع ايهما شاء اما اجزاء ابن لبون مع عدم بنت مخاض بلا
جبران فنفى عنه الخلاف في محكي الذخيرة وغيرها وادعى عليه الوفاق في محكي التذكرة ويدل عليه صحيحة ابي
بصير وغيرها فاذا كانت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض الى خمس وثلثين فان لم يكن عنده ابنة
مخاض فابن لبون ذكر وموثقة زرارة الاتية مثل صحيحة وفيها من وجبت عليه بنت مخاض ولم تكن
عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معها شيئا ومكاتبة امير المؤمنين
عليه السلم الاتية وفيها ابنة مخاض ومن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون فانه يقبل
منه ابن لبون وليس معه شيء وظاهرها كظاهر المتن والمحكي عن ظاهر جماعة وصريح اخرى كون ابن لبون
بدلا اضطراريا فلا يجزي في حال الاختيار خلافا لصريح القواعد وظاهر الارشاد والمحكي عن غيرهما بل
عن التنقيح ان الفتوى على الاجتزاء مطلقا اختيارا او اضطرارا وعن العلامة الثاني انه المشهور وعن
الغنية عندنا ان بنت مخاض يساويها في القيمة ابن لبون ذكر وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لقيام
علو السن مقام الانوثة ولذا ليس فيه جبران والتقييد بعدم وجدان بنت مخاض في النصوص ليس للاشتراط
والاحتراز عن حال الوجود والا لزم عدم اجزاء بنت مخاض عن ابن لبون واذا فقدها حال الوجوب ثم وجدها
بعده بناء على كون العبرة بحال الاداء ضرورة تعين ابن لبون حينئذ فريضة فلا يجزي غيره وان
كان انفع الا بالقيمة مع انه لم يصرح به في المدارك بل ظاهر بعض الاجماع على الاجزاء وهذا يكشف عن عدم ارادة
الاشتراط من التقييد وفي الكل نظر اما في دعوى الاجماع او الشهرة فلما في الرياض وغيره من ان القول با
بالتخيير مطلقا غير معهود الا من صاحب التنقيح واما تنزيل السن مقام الانوثية فان اريد مطلقا حتى مع وجودها
فممنوع وان اريد حال عدم الوجود فهو عين المدعى واما حمل التقييد على غير الاشتراط فهو خروج عن الظاهر بلا

دليل والملازمة التي تمسك بها عليه غير مسلمة لان الثابت من النصوص اجزاء ابن لبون عنها حتى و
اما عدم اجزاء بنت مخاض فلا يحتاج الى ... على حكمها في الثاني سلمنا عدم ظهور الشرط في الاشتراط لكن
الاصل يكفي بعد الشك في البدلية مع عدم الاطلاق ودعوى الاطلاق مع وجود الشرط كما ترى لان مع ظهور
الشروط في الاشتراط لا يحمل المشروط مطلقا غاية الامر الاجمال وعدم الاخذ بظاهر شيء من الكلامين الشرط
والمشروط لا يقال اذا كان العبرة بحال الوجوب لم يجد عموم دليل بنت مخاض في محل الكلام فيه
فقدانها ولزوم التخصيص في دليلها بل اللازم حتى بعد عدم ظهور الشرط في الاشتراط استصحاب حكم المخصص
وهو وجوب ابن لبون فأي دليل على اجزاء بنت مخاض بعد الوجود لانا نقول اولا نمنع كون العبرة
بحال الوجوب وثانيا نمنع تقديم الاستصحاب هنا على العام فتأمل دفعا لنا نستفيد من لفظ الاجزاء كون
ابن لبون احد فردي الواجب التخييري واما التخيير بينهما في الشراء مع فقدهما فهو المشهور بين الخاصة
العامة بل في الرياض وغيره ان ظاهر اتفاق الفاضلين على نقل الخلاف من مالك دعوى اجماع
الخاصة عليه فان تم والا فما استدلوا به عليه من ان المالك يجوز له شراء ابن لبون قطعا فاذا اشتراه
دخل في الشرط وهو كونه فاقدا لبنت مخاض وواجدا لابن لبون ضعيف لان الكلام في التخيير بينهما قبل
الشراء لا بعده فمقتضى الاقتصار في البدلية على القدر الثابت من النص هو المقصود ابن لبون في الاجزاء في خبر
زرارة ويتبع يعني شراء بنت مخاض كما عن الشافعي لانها الثابتة في الذمة دونه وفاقا للمحكي عن
البيان ومحكي مجمع البرهان وقواه بعض مشايخنا نعم لا اشكال في جواز شراء ابن لبون ودفعها
فيه فاذا اشترى فان كانت العبرة بحال الوجوب لم يجز ايضا بناء على اعتبار وجوده في الاجزاء
وان كانت العبرة بحال الاداء اجزأ الا انه لا ينافي عدم التخيير في الشراء كما لا يخفى ومن وجب عليه سن
من الابل وليست عنده وعنده اعلى منها بسن واحد لا ازيد دفعها واخذ شاتين او عشرين
درهما وان كان ما عنده اخفض بسن دفع معها شاتين او عشرين درهما فكل منهما جبران
للنقيصة او الزيادة شرعا لا قيمة ومستند الحكم بعد الاجماعات المستفيضة عن كتب الاصحاب روايتان
احدهما ما عن الكافي عن شيخ عن جده عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلم انه كتب في كتابه الذي كتب بخطه

حتى بعثه على الصدقات من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة
فانه يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس
عنده الحقة وعنده جذعة فانه يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن
بلغت صدقته حقة وليس عنده حقة وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطي
معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليس عنده ابنة لبون وعنده حقة
فانه يقبل منه الحقة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليس
عنده ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فانه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن
بلغت صدقته ابنة مخاض وليس عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه
المصدق شاتين او عشرين درهما ومن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر
فانه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء الحديث وفي المدارك بعد نقلها وهذه الرواية ضعيفة
السند ولعل اتفاق الاصحاب على العمل بها اسقط اعتبار سندها والاقوى ما في الفقيه عن عمر بن
اذينة عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث ذكر في الابل قال وكل من وجبت عليه جذعة ولم يكن
عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم يكن
عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت
عليه حقة ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن
وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او
عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى
معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون
دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكان عنده ابن
لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا الخ وهذه الرواية في الفقيه مذكورة قبل
العبارة السابقة بحيث يحتمل ان تكون من تتمتها والظاهر ان النزاع المتقدم في كون هذا التخيير اختيارا

راو

او يتم آتٍ هنا ايضا وان لم يصرح به ثم دافع الجبران ان كان هو المالك قصد بمجموع الجابر والمجبور
زكوة وان كان هو الفقير ففيه اشكال لان المدفوع مشتمل على جزء الواجب فلا يكون زكوة وما عدا الجبران
قد لا يكون معلوما وقد لا يكون شيئا ثابتا على عموم الحكم لما لو كان قيمة المدفوع انزل من قيمة الجابر فكيف
يجعله زكوة ويمكن دفع الاشكال بان كون المدفوع ازيد من الواجب لا ينافي حصول الواجب به لاشتماله على
الواجب وان لم يكن معلوما بالتفصيل ايضا لا مانع من جعل المجموع زكوة وان كان الزائد عن الواجب
عينا كان او دينا متحقق في المجموع كما لو دفع بدرهمين الامتثال بالدفع فانهم ايضا ان المدفوع حتى العين بنقد
من غير اشتمال على الزيادة واخذ الجبران حكم شرعي شرطه على الفقراء ام لا بل لو انهم لم يقصدا اخذه او قصد
التبرع جاز له الاخذ بعد ذلك فلا اشكال والذي اختاره الشهيد قده في محكي غاية المراد والمسالك والروضة
في ظاهر المدارك هو جعل النية على المجموع مع شرط الجبران على الفقير لو ولا منافاة بينهما لانه نية وشرط
لا نية شرط ولو تخلف الفقير عن الشرط بان امتنع عن دفع الجبران بعد الاخذ فالظاهر عدم جواز الرجوع
للمالك لان الصدقة لا رجعة فيها فلم يرد عليهم انه لا فائدة لهذا الشرط لان استحقاق اخذ الجبيرة ثابتة
بحكم الشرع لو سكت ولم يطلق الاشتراط ولا التبرع كان له مطالبة الجبران بل لو صرح بالتبرع وتطوع بالجل
كان له ايضا ذلك ايضا لعدم الدليل على سقوط حقه لانه من الاحكام لا من المعاوضة نعم فيما لو تخلف
الاخذ عن الشرط وعن دفع الجبران لو قلنا بجواز الرجوع للمالك كان للاشتراط ثمرة لكن
القول به مشكل لان الصدقة لا رجعة فيها ولان الشرط في ضمن المعاطاة لا اثر له اجماعا ومنه يظهر
الجواب عن استصحاب التخيير الثابت للمالك بين دفع القيمة وشراء الواجب ودفع الجبران ولا يوزع في
الاجزاء مع الجبران بين مساوات قيمة المدفوع لقيمة الجابر وزيادتها عنها بل ولا نقصانها على المعروف
المصرح به في كلام جماعة فلو كان ابن لبون التي يدفعها بنت مخاض اقل من الشاتين او من العشرين
اجزأ ايضا عملا باطلاق النص المؤيد بعدم الخلاف في صورة العكس اعني ما لو كانت قيمة الادنى اكثر من قيمة
الاعلى فانه الاجزاء حينئذ لا يحصل ايضا الا مع الجبران فلولا عدم ملاحظة القيمة في الشارع وخروجه عن المعاوضة
ودخوله تحت التعبد المحض لكان مجزيا بدون الجبران خلافا للمحكي عن الفاضل والمحقق والشهيد

الثانيين وصاحب المدارك والهناد البحيهما قدس الله اسرارهم وغيرهم بعدم الاجزاء وهو الاقوى حملا
للرواية على ما هو الغالب المتعارف في الزمن السابق بل مطلقا من زيادة قيمة المدفوع عن قيمة الجابر
لو قليلا ولان الالزام بالاجزاء حتى في قوة سقوط الزكاة عنه حتى ربما وهو خلاف الاصل والعمومات
ومنه يظهر وجه التابيد لما في صورة العكس من مصلحة الفقراء المنوطة برضا المالك فانه لو امتنع عن الزيادة
فله ذلك بشراء السن الواجب واما باقي الصور فلا باس باطراد الحكم فيها بعد عدم كون الجبران في المقام
من الغرامة والمعاوضة الحقيقية فلا يلاحظ القيمة في الصور الثلث اذا كان الدافع هو المالك وفي
صورة زيادة القيمة اذا كان هو الفقير وفي الحاق الزيادة القليلة بالمساوي وجه لا يخفى ولو شك في
الزيادة والنقصان فمقتضى القاعدة ايضا عدم الاجزاء خلافا لبعض من وافقنا في عدم الاجزاء مع المساوات
فذهب الى الاجزاء هنا الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب من الزيادة وفي الاعتماد بهذه الغلبة نظر والاصح والاوفق
ايضا في الاخذ بين الساعي والفقير والفقيه خلافا للمحكي عن المبسوط وكشف الالتباس فاقتصرا على الاول
بناء على كون الجبران معاوضة مبنية على التراضي فيتوقف على صدوره من الولي وليس هو الا الامام او
الساعي من قبله وضعفها بين من المنع عن كونه معاوضة مع انه يد الفقيه في باب الزكاة يد ولاية كما يفهم
عنه ثبوت سائر احكام الولاية له في هذا الباب واحتياج هذه المسئلة عن دليل ولاية عموما وخصوصا غير
ظاهر الوجه والخيار في ذلك اي في دفع الادنى واخذ الجبران او الاعلى او في دفع الثاني او الدراهم للجبر
اي للمالك لا الى العامل سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك او ناقصة منه او زائدة عليه على خلاف
المشار اليه في بعض الصور وهل له الخيار في تبعيض البدلين فيعطي شاة واحدة وعشرة دراهم عن المال الذي وجب
فيه اشكال وقد تقدم نقل الاجماع على التخيير في نصاب الابل الكلي حيث قلنا انه في موارد التخيير يكون الخيار
الى المالك ولا خصوصية لخصوص التخيير بين ابنة لبون وحقة خلافا لبعض العامة ويستدل عليه
بعد الاجماع بما روي عن امير المؤمنين عليه السلام من الارشاد في اخذ الصدقة وانصار الساعي
بعدم مزاحمة المالك ولو تفاوتت الاسنان بازيد من واحد درجة واحدة لم يتضاعف
التقدير الشرعي وبرجع في التفاوت الى القيمة السوقية على الاظهر عند الاكثر كما عن المعتبر دعوى

القطع به من غير نقل خلاف مستدلا عليه بان التقدير خلاف الاصل فيقتصر على موضع
النص خلافا للمحكي عن النهي والجعفي والنكت والمختلف بل عن الغنية الاجماع عليه لكن علله بانه
اصحابنا لا يختلفون في جواز اخذها بالقيمة في الزكاة وظاهره القليل جزما وكلامه في
المنافع به وقد استند للعلامة بان بنت المخاض مع الجبر مساوية لها للحقة فيكون بنت
مخاض مع الجبر لبنت لبون وهي مع الجبر مساوية للحقة فيكون بنت مخاض مع الجبرين مساوية
للحقة لان المساوي للمساوي مساو والمقدمات الثلث قطعية فلا يكون قياسا واجيب بمنع
المساوات من كل وجه لعدم الدليل عليه فالمقدمة الاولى ممنوعة فلا نسلم مساواة بنت مخاض
مع الجبر لبنت لبون مطلقا بل في خصوص الاجزاء عنها فلا يتعدى عن حكم اخر لها وهو الاجزاء عن
الحقة فلت فلا اولى منع المقدمة الثانية ايضا فهي مساواة بنت لبون للحقة لان المساوي لها
بنت مخاض مع الجبر هي بنت لبون وحدها بدون الجبر وهي لا تساوي حقة بل انما تساويها
مع الجبران واللازم في تلك المساوات حذف الوسط فعلا ويمكن تقريب الاستدلال بوجه اخر
بالاجزاء المذكور وهو ان الشارع جعل الثاني فلا بدلا عن زيادة السن بدرجة
ولازم ذلك قيام اربع شياه مقام زيادة سنتين ويمكن الجواب عنه بمنع البدلية
المطلقة اذ المسلم منها انما هو في الدرجة الواحدة المفردة لا مطلقا حتى في ضمن الدرجتين
وهذا نظير العقل في دية الاصابع فالجواب الجواب وهل يجزي السن الاعلى بدرجتين مجانا
بدون اخذ الجبر من الفقير الظاهر ذلك وان لم يكن في نظري مصرحا به وكذا لا يجزي ما
فوق الجذع من الاسنان كالثني وهو ما دخل في السادسة والرباع وهو ما دخل في السابعة
عن الجذع ولا عن غيرها من الفرائض ولا ما علا الاسنان الابل كالبقرة نصا ولا دليل الاجزاء
بما عداها ولا خلاف في ذلك بل عن البيان دعوى الاجماع على الاول لكنه مع دعوى الاجماع
عليه قابل للمحكي ويحكي الدروس باجزاء فرض كل نصاب الاعلى عن الاعلى وهو الخالي عن
المخالفات لان فرض النصاب الاعلى بالقياس الى فرض الادنى كالفرد منه بالقياس اليه بكيف

لا تجزي هنا وتجزي هناك ويمكن الجمع بينهما بارادة عدم الاجزاء مع اخذ الزيادة قيمة
عما فوق الجذع او بتقييد عدم الاجزاء بوجود الفريضة وحمل الثاني على فرض عدم وجود
الفريضة فيكون تفصيلا في اجزاء الاعلى بين وجود الفريضة وعدمها والاول اولى كما
نواه شيخنا صاحب الجواهر لان وجود الفريضة وعدمها لا مدخلية لها وان نظر في
الجبران في الجبر لكنه قد تكرر اعتبار حفظ الدرجة فلا تعتد في لم تجز عنه لتجاوزه عن المنصوص
بخلاف حفظ الدرجة فان اجزاء الاعلى غير منصوص مع اخذ الجبر فكيف مع عدمه وقضية ان
حفظ الدرجة انما اعتبر في اخذ الجبران فلو اراد المالك دفع الاعلى بدرجتين فما فوق
هو صدد عليه ويدفع للفقير فلا مانع منه وقد سبق منا الكلام فيه وعلى هذا ينسحب الحكم الى
ما فوق الجذع ولا يشترط ان يكون الاعلى من الفرائض فظهر ان دفع الاعلى يجزي عن الادنى
مع مجانا مطلقا سواء كانت من الفرائض المنصوصة ام لا وسواء كانت الفريضة موجودة ام لا
وان كان الاحوط في غير المنصوصة العدم الا على وجه القيمة بل لا يجزي فوق افضلا
على مورد النص فافترق المنصوص وغيره في الاجزاء وعدمه فظهر وجه الجمع بين كلامي
البيان فان ما فوق الجذع خارج عن النصوص فلا يجزي عنه واما المنصوص كالجذعة بالنسبة
الى بنت لبون مثلا وان كان ايضا خارجا عنه لكن يمكن استفادة حكمه من النص لانها تجزي عن
الحقة وهي تجزي عن بنت لبون فتكون هي مجزية عن بنت لبون نعم لو اراد اخذ
الجبران من الفقير اعني اربع شياه فلا يجزي على احتمال الا في الفصل على الدرجة الا
الواحدة ضعيف كضعف احتمال اعتبار عدم وجود الفريضة في اجزاء الاعلى مجانا
فصار الحاصل اجزاء الاعلى مجانا مطلقا الا اذا كان خارجا عن المنصوص هذا اذا
اراد دفع الاعلى واما لو اراد دفع الادنى في غير موارد الجبر المنصوصة فاما ان تكون
الفريضة موجودة في النصاب او لا فان كانت موجودة تعين دفعها ولا يجوز غيرها
الا بالقيمة كما هو واضح وان لم تكن موجودة ففيه احتمالات ثلثة احدها دفع احدى الموجودات

مع الجبر المركب من الجبرين وهذا هو الذي ذهب اليه العلامة قده اعتمادا على بيان المحادات
معتذرا عن ضعفه والثاني دفعها مع الجبران بالقيمة وضعفه ايضا واضح والثالث
وجوب شراء الفريضة وهو المتعين لكنه مبني على دقيقة وهي ان ظاهر النص انحصار النصاب
عليها الا ان مفاد قوله عليه السلم في رواية الجبران نفيها بنت مخاض وان لم يكن عنده بنت
لبون الى اخره وجود بنت مخاض في النصاب ففي صورة عدم وجودها فيه تكون بنت
مخاض وغيرها سواء اللهم الا ان يحمل على الجزء المادي لبنت مخاض في القيمة بقرينة سائر
النصب مثل قوله عليه السلم في خمس من الابل شاة مع ضرورة فقبض تقدير الجزء المادي للشاة
هنا بناء على كون الزكوة في العين لا في الذمة كما يأتي فهل تجزي بنت مخاض عن شاة
او شياه وجهان بل قولان كما في المدارك اقربهما العدم كما ان الاقرب عدم اجزاء الاعلى
اذا كان اخذ الاقل قيمة من الادنى وما استظهرناه من الاجزاء انما هو مع عدم هذا نقص
القيمة فلا مخالفة بيننا وبين صاحب المدارك وغيره ممن منع من الاجزاء فان الظاهر منهم عدم
الاجزاء مع نقصان القيمة لا مطلقا ومع تفاوت في الاجزاء بعد البناء على جعل المالك في اخراج
القيمة فانه اذا اراد دفع الاعلى بعنوان غيره مع تساوي القيمة فليس للفقراء الامتناع عن اخذه بدله
كان او قيمة وكيف كان فالظاهر ما ذكرناه من الاجزاء مجانا مع تساوي القيمة واما ما عليه
بيان الابل الذي نقل عدم الخلاف في عدم اجزاء الاعلى فيها الا على وجه القيمة فينافي فيه ايضا
الاشكال المتقدم اذ الظاهر من التحديد في النص هو ضبط طرف النقيصة دون الزيادة
فالمسنة بمعنى كون المسنة فريضة الاربعين عدم اجزاء الاقل منها واما ما زاد فلا يظهر منه
ذلك ويؤيده المروي عن النبي صلى الله عليه وآله المسنة هي الثنية فصاعدا المقصد
الثالث في تفسير اسنان الفرائض حسبما استفيد من كلمات اللغويين وغيرهم فبنت
المخاض هي التي لها سنة ودخلت في الثانية اي امها ماخض بمعنى حامل وبنت لبون هي
التي لها سنتان ودخلت في الثالثة اي امها ذات لبن والحقة بكسر الحاء اسم للمؤنث وهي

التي لها ثلث وقد دخلت في الرابعة فاستحقت ان يطرقها الفحل او يحمل عليها ويلحق
بكرها اي انه لم يعاد للمذكور وقد يمانعه اوتوهم من تفسيرها بطروقة الفحل في حسنه
الفضلاء ابي عبيد وعن ابي عقيل اعتبار مطلقه الطروقة وهي تمسي واضح ناحذعة من
الابل بفتح الجيم والذال المعجمة وجمعها جذعات كما في المسالك وبذكره الجذع وجمعه
جذعان وجذاع هي التي لها اربع وقد دخلت في الخامسة وهي اعلى الاسنان الماخوذة في الزكوة
والتبيع هو الذي تم له حول وقيل سمي ذلك لانه يتبع قرنه اذنه او يتبع امه في المرعى ومونثه
تبيعة والمسنة هي البقرة التي لها كملت لها سنتان ودخلت في الثالثة او الرابعة فصاعدا
كما في الحبسى البني صلى الله عليه وآله وسلم قال الكليني فيكتب في محكي الكافي باب اسنان الابل
من اول يوم تضعه امه الى تمام السنة حوار فاذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لان امه قد حملت
فاذا دخلت في السنة الثالثة سمي ابن لبون وذلك ان امه وضعت وصار لها لبن فاذا دخل
في السنة الرابعة سمي الذكر حقا والانثى حقة لانه قد استحق ان يحمل عليه فاذا دخل في السنة
الخامسة يسمي جذعا فاذا دخل في السادسة يسمي ثنيا لانه قد القى ثنيته فاذا دخل في السابعة
القى رباعيته ويسمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد الرباعية ويسمى سدسا
فاذا دخل في التاسعة فطر نابه ويسمى بازلا فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس
له بعد هذا الاسم والاسنان التي توخذ منها في الصدقة من بنت مخاض الى الجذع
انتهى وعن النهاية والمهذب تقتصر منها في المسالك وسدس مكان سداس وهذه
التفاسير مستفادة من اللغة غير تفسير التبيع بقيل كما في شرح الروضة انه لا يستفاد
منها كونه ما تم له حول لانهم فسروه بولد البقرة اول سنة وهو لا يعطي كمال السنة ملون
ابي عبيدة تبيع لا يدل على تجى سن وشرح العالي وابن قتيبة بانه قبل الجذع وشي
من ذلك لا يساعد كمال القول فلعله ماخوذ من النص كما في صحيحة ابن حمران حيث فسره
الصادق عليه السلم بما دخل في الثانية ووصف في رواية الفضلاء بالحولي الظاهر في كمال

حوله

حوله قلت قولهم ولد البقرة اول سنة كالنوع كمال السنة بعد القطع بعدم صدقه
عليه يوم الولادة وبالقرب منه وعدم ما ينفي تفسيره بما قبل تمام الكمال وفيه نظر لاستفادته
من تفسيره بما قبل الجذع ومقتضى الاحتياط ايضا الاقتصار على كامل السنة على بعض الوجوه
المذكورة في المباحث السابقة ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن
العين افضل اي عين الانعام افضل وكذا في سائر الاصناف من الغلات والنقدين
مما لا يجب المستفيض من العبر والتنكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط والايضاح النافع والروض
في المعطوف بل الخلاف فيه الا الكافي مع موافقته للقوم في نقض لنا ويدل على ما
شرح الروضة للفاضل الهندي ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم سئلته
عن الرجل يعطي من زكوته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة يحل ذلك قال لا
باس وصحيحة البرقي عن ابي جعفر الثاني عليه السلم كتبت اليه هل يجوز جعلت
فداك ان يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى
ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه عليه السلم ايما تيسر يخرج واما المعطوف عليه
فهو المشهور بل عليه عامة المتأخرين تمسكا بظاهر العينية وظاهر الانتصاف
والمبسوط الانتصار والسرائر والتنقيح الاجماع عليه خلافا للمحكي عن الكافي والصدوق
في المقنعة وقال المفيد في محكي المعتبر وتبعاه في المدارك ومحكي الحدائق وجعله متجها في كلام محكي
الذخيرة لعدم الدليل على قيام القيمة مقام الفريضة في غير الغلات والنقدين ونظرهم
الى خصوص الخبرين المختصين بهما انهم بنا دفروا النظر عليه يصيبون فان استفادة
العموم منهما على وجه يطمئن النفس مشكل وان تكلف بعض في الاستدلال بالصحيحة
الاخيرة عليه بناء على ان عموم قوله ما تيسر وان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص
المحل اذ فيه ما لا يخفى من منع العموم الا ان يستفاد من عدول الامام عن مطابقة
الجواب لخصوص المحل حيث قال ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فسئل عن حكم كل شيء فيه

الزكوة لكن في المسئلة اخبار ظاهرها العموم المؤيد بالاجماعات المذكورة ومؤيدات
كثيرة كالمروي عن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله عليه السلم
عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم فقال
لا بأس وما دل على جواز حساب الدين زكوة عند حلوله وفيها كصحيحة البجلي عن رجل على
قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائها وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه
فاحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير
يريد ان يعطيه من الزكوة الى ان قال فلا بأس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه او يحتسب بها.
وغير ذلك مما ورد في هذا الباب فانها بين مستفيض الكثير في الاسناد يدل على اجزاء القيمة
مطلقا حتى في الانعام وحسنة اسحق بن عمار ومكاتبة البرقي من ذهب اعطيه فهو عين ما ورد
ذلك الى السائل في الزكوة والدنانير وهو ظاهر الدلالة على المدعى بعد ملاحظة الجمع بين الزكوة
والدنانير مع وروده في مقام اعطاء الضابط لما يثبت به التقويم والا فلا لفظ الزكوة بل دليل
عليه ايضا بعض ما ورد في ادب ... كخبر محمد بن خالد البرقي عن ابي عبد الله عليه السلم وفيه فاذا اخرجها
فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها
ان لم يردها فليبعها ... على ظهور الاحقية في شرائها قبل الاخراج بالفحوى بل بالاولوية
الا ان يحمل على الاستحباب وفيه انه خروج عن الظاهر فلم لا يؤخذ بظاهرها ويحكم بوجوب
البيع عن المالك بعد الاخراج فاذا وجب البيع بعد اخذ الساعي وخروج الزكوة عن ملك
المالك وجب قبول القيمة منه قبل الاخراج بالاولوية هذا اذا حملنا الاخراج فيه على اخذ
الساعي زكوة وقيل انه ممنوع لاحتمال كونه للتقويم والمال بعد باق على ملك المالك فيدل
على المدعى من دون توسط الفحوى او الاولوية سلمنا ذلك لكن ينافي من تعين البيع من
المالك بعد الاخراج جواز قبول القيمة منه ابتداء قبل الاخراج اذ لا فائدة في البيع سوى
التوسل الى النفع بالقيمة لسهولة قبل الوصول الى يد الفقير فليس هو الا لوصول اصل الانهما اما العين

او بدلها مثلا او قيمة فالرواية اما دليل او مؤيد كساير ما هنالك من مؤيدات التي سماها
بعضهم بالامور الاعتبارية منها تفويضا على من اسند اليها او جعلها مؤيدة بل ادلة
العلامة منه من ان الزكوة مواساة ودفع الخلة وسد الحاجة فلا تكليف بما يزيد عن هذا
الفرض وما ذكره بعض من تجويز تبعيتها في الخمس لكونه متعلقا بالعين بلا خلاف فكيف
لا يقبل في الزكوة التي في تعلقها بها كلام ومن كون القيمة انفع واروح للفقير وعموم ما دل
على استحباب بسط الزكوة على الفقراء الممتنع في الانعام بدون القيمة وفحوى الحصر بالغلات
والدراهم الوارد في مقام الارفاق بالمالك لكون مخالفة العين في الانعام خصوصا في
الاعراب لشدة ابتلائهم ... على المالك ولا من كلما ذكر من المناط نعم قد
من الحنطة والشعير ونحوهما من الحبوب الى التمر والزبيب مع اختصاص النص الوارد في الغلات
ومع صحيحة البرقي المختصة بالحرث وكلما يوجه به هنا التعدي يوجه به التعدي الى الانعام
ايضا وان كان مراتب التعدي من موارد النصوص لا يبلغ بعضها بعضا ولا مؤاخذة على
الفضة في الاخذ بالوسط والاقتصار على الافراد بالاقوى اذ يساعد عليه نظائره ومثل تجويز اخراج
الزكوة من غير العين الذي ادعاه بعض ارباب المسلمات كما هو الظاهر اذا القيمة اولى بالجواز
من مثل العين خصوصا اذا كانت من القيميات كالانعام فكيف يجزي عنها المثل ولا يجزي عنها
القيمة مع انعكاس الامر في ساير الغرامات وايضا اذا جاز اخراج القيمة في المثليات اعني الدراهم
والدنانير ففي القيميات اولى وكيف كان فمجموع ما ذكرنا حجة واضحة على المسئلة وان نظر في
الى كل واحد منها المناقشة فان الاصغاء الى كل ما قيل او يقال في الادلة يذهب ببنيان ادلة
الفقه كلا ادلة نعم ... سليمة عن المعارض الا في بعض الاصناف من حصر القيمة
بالدراهم مضافا الى العموم مثل قوله عليه السلم في كل من اربعين شاة شاة وهي رواية سعيد بن عمر قال
قلت لابي عبد الله عليه السلم يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب
فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم لكنها بعد تسليم سندها مخالفة للاجماع صريحا في زكوة الدراهم فكيف

عن غيره فلابد من حملها على الكراهة بعد حمل الزكوة على زكوة غير الدراهم او على افضلية اخراج خصوص
الدراهم قلت والاولى ان يجاب عنها بانها معارضة برواية قرب الاسناد الصريحة في جواز
اعطاء الثياب ونحوه والجمع بينهما باحد الوجهين متعين ولا حاجة الى التمسك بمخالفة
الاجماع مع ما فيه من المنع فلا بأس بالخلاف في تعيين الدراهم في القيمة واضعف منه الجواب بان المعاينة
على خلاف المطلوب ادل لانها بترك الاستفصال دلت على جواز اعطاء الطعام مطلقا حتى في الكل بعلم
فكيف يستدل بها على عدم جواز غيرها وبنا ابي ذلك عبارة الخبر المتقدمة اذ لو جاز اخراج
القيمة لكان الانتقال اليها بعد تعذر العين اولى من الجبران بشاتين او عشرين درهما
وفيه انه توسعة للمالك في اختياره بين امور ثلثة اما السن او عوضها اما اخراج القيمة او
اخراج السن المقصود غيره مع الجبران وليس فيه دلالة على عدم اجزاء القيمة فان قلت انه
لو كان جائزا لكان مقتضى التسهيل ولم يقع فيه رخصة في المحاسبة بالقيمة ابتداء ولم
يحتج الى التلفيق بين السن المقصود والجبران لانا نقول لو لم يكن الامر بالجبران في مقام
توهم الحظر لخصوصية الاربعين شاة او غيرها واخراج القيمة والجامع ملاحظة ذلك فلا
لا احتمال ان يكون الغرض منه انه لو صعب عليه الامر واراد دفع بعض ما عنده من الانعام
مع الجبران كان له ذلك واما نفي ما ابن غلطة ايضا نحو اطلاق على المالك لما فيه من قطع
التشاجر الواقع بينه وبين الفقير في الجبران بل ربما يستفاد من الخبر ايضا عكس ما ادعى المؤيد
من تعيين الامر على المالك بنقد في ملك مؤيدته المشهور كما صرح به غير واحد وحاصل
انه لا ينبغي الاشكال ولنا ان في جواز اخراج القيمة مطلقا وانما الاشكال في شيئين احدهما انه هل يجوز
اخراج القيمة حينئذ يجوز من اي جنس شاء او يتعين من خصوص الدراهم والدنانير فيه اشكال من انهما
الاصل في مقام التقويم ولتقدير المتبوع في الجبران عن ظاهر ادلة الزكوة الفطرية ثبوتها في العين
فلا دليل على سقوطها الا اذا اخرج للفقير مثل الفرضين او ما وقع من الدرهم والدينار من
تقدم قوله عليه السلام في صحيحة البرقي ايما تيسر يخرج بناء على عمومه لغير جنس الزكوي وعدم اختصاصه به وعموم

غيرها

غيرها ايضا من الاصناف المتقدمة بل وصريح خبر قرب الاسناد المتقدم كل ذلك بصريح معقد
الاجماع المحكي عن الخلاف وظاهر المحكي عن الغنية حيث قال القيام القيمة مقامها
عند فقدها عن بعينها في الاحكام المؤيدين على ظاهر هذا من الاعتراف بعدم الفصل
بين الانواع فكل من قال بالجواز ان اخراج القيمة قال بالجواز مطلقا اي من جنس شاء وكل من قال
بعدمه قال به كذلك فهذا هو الاقوى ولا يعارضها خبر سعيد بن عمرو المتقدم لما عرفت
ان المعارضة بينه وبين هذه الادلة على فرض سلامة سنده والاغماض عن مخالفته الاجماع
على جواز اخراج الدراهم يتعلق بين النص والظاهر فيقتضي حمله على الكراهة او على الافضلية حيثما
عرفت انها معارضة الى عدم نقل الخلاف وان قال المصرح به الاعمى ظاهر المتن وفتاوي الاصحاب
المطلقين اللجنة للقيمة في النقدين والغلات عدم الفرق بين الدراهم وغيرها الا ان يدعى
انصرافها اليها ولعله الباعث على توجيه صاحب الوافي حديث سعيد المذكور بان المراد
لا يجوز الا بالدرهم والدينار وظاهره الخلاف ولا دليل عليه له سوى الاصل المقطوع بما سمعت
ومنه يظهر ابتناء الاشكال في جانب المدارك تبعه في المسألة فراجع ولا توقف بناء على اجزاء مطلق
القيمة بين العين والمنفعة كما في البيان حيث قال لو اخرج في الزكوة منفعة من العين كسكنى الدار
فالاقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا ولو اجر الفقير نفسه او
عقاره ثم احتسب مال الاجارة جاز وان كان معرضا للفسخ لكن في المدارك ان جواز احتساب مال
الاجارة جيد وكونه معرضا للفسخ لا يصلح مانعا واما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق
الاشكال الى اخراج ما عدا النقدين قلت قد عرفت المانع عن تطرق الاشكال الى غير ما اخراج
المنفعة فلعل وجه الاشكال فيه ان كون نقل العين بمنزلة نقل المنفعة انما هو في المعاوضات
لا في الزكوات ولا دليل عليه سلمنا لكنه لا يقتضي براءة ذمة المالك بل يراعى الى الاستيفاء فان
استوفيها احتسب بها زكوة وان عرض مانع عنه كان على المالك التدارك بقدر ما بقي ولعل المجتهد فيه
ايضا لم يرد براءة الذمة منجزا من غير مراعاة للاستيفاء الثاني هل المدار في اخراج القيمة

على وقت الغصب او وقت الدفع وعن التذكرة ان العبرة بوقت الدفع الا ان يضمن قبله فيعتبر
بالضمان ما التزم به سواء زادت القيمة السوقية او نقصت واورد عليه بان التقويم بمنزلة
المعاوضة ولا دليل على ولاية المالك عليها لجنب بكون الواجب في الذمة القيمة لا العين حتى
لا يتغير بتغير القيمة السوقية بل المتيقن وجوب العين وملاحظة القيمة السوقية وقت
الاخراج ويكون حاله حال الغاصب اذا كان التاخير بتفريطه وهو لا يقتضي تفاوت السوق
ما لم يكن لتفاوت في العين قلت الظاهر من الاخبار وكلمات الاصحاب كون القيمة
بدلا شرعيا عن العين لا معاوضة وغرامة ولازم ذلك ثبوت احد الامرين من العين او
القيمة وقت الوجوب بذمة المالك رضي به او لم يرض وكذا الفقير اذ لو كان من باب
المعاوضة والغرامة لم يكن معنى لجعل المالك جنبا بوجود العين ولا خفاء في ان اخراج
القيمة حالتي الوجود والعدم على نسق واحد فلا معنى لجعله من المعاوضة وعلى هذا لم يتجه ما ذكر
في التذكرة ولا ما ذكره المورد اما الاول فلانه قال ان المالك لو لم يضمن كان العبرة بحال
الاداء مع ان قضية ما قدمنا من الادلة كون العبرة بحال الوجوب سواء ضمن او لم يضمن لا بحال
الاداء ومن هنا يظهر ضعف ما في البيان حيث جعل العبرة بحال الاداء نعم واما المورد فبعد
الغض عما اوردنا على مبنى الايراد وهو كون اخراج القيمة من باب الغرامة والمعاوضة يرد
عليه ان ولاية المالك يستفاد من الاخبار المذكورة ضرورة ورودها في اخراج المالك
القيمة بنفسه بدون المقاولة مع الفقير او الساعي او الامام فلولا صحة ولايتها على الاخراج
لم يكن مجديا بدون حضور من له الحق او وليه ولذا افتى في محكي الموجز وكشفه في مسئلة
الجبران على الساعي او الامام دون المالك او الفقير حيث زعم ان الجبران معاوضة تحتاج الى
الولي ولا ريب ان اخراج القيمة على القول به يكون مثل الجبران والتفكيك بينهما ركيك
جدا وقد تقدم احتياط المورد وفاقا لظاهر الكل او الجل في مسئلة الجبران عدم الفرق بين
الساعي والفقير فكيف يبني هنا على المعاوضة والحاصل ان ظاهر الاخبار والاصحاب جواز اخراج

القيمة من دون حضور احد وهذا يكشف عن احد امرين اما خروجه عن التقاويم بالقيمة عن
المعاوضة او ولاية المالك عليها ودعوى الفرق بين المقامين بجعل الجبران حكما شرعيا واخراج
القيمة معاوضة مما لا يظهر له وجه بعد اتحاد مفاد الدليل في المقامين مع ان المورد عرف
هنا ايضا بانه لا يحتاج التقويم الى حضور الساعي فاذا كان كذلك تعين كونه حكما شرعيا
مثل الجبران ومما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره بعض الاعلام في المقام من ان الثابت من النصوص
جواز اخراج القيمة لا ان بدونه القيمة بدل الاصل فان التكليف دائما متعلق بالمبدل الى
ان يتحقق البدل كما في سائر الغرامات وليس مجرد التقويم قبل الاخراج بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم
الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت ان مجرد التقويم بدل دون
القيمة تم ما ذكر لكن استفادته من الاخبار ممنوعة لان سياقها في مقام بيان جواز اخراج
القيمة لا ترتب الاثر على التقويم فما حكاه في البيان من الاعتبار بوقت الاخراج لا يخلو عن قوة
انتهى محصلا او ملخصا ووجهه اولا ما عرفت من ورود الاخبار في تقويم المالك عند نفسه
من دون حضور احد وهذا لا يجوز الا ان يكون نفس التقويم كافيا في ارتفاع التكليف
بدفع العين وقد اعترف بذلك قبل هذا الكلام ومرجعه الى ما ذكرنا من كونه حكما شرعيا لا
معاوضة بل مقتضاه عدم الحاجة الى التقويم ايضا فلو غفل عنه وقت الوجوب كان الا
الاعتبار بقيمته ايضا لا بقيمته وقت الدفع ومنه يظهر ايضا انه لو لم يدفع لم يكن للساعي الرجوع في
الفسخ خلافا لمن وهم والتعجب ممن وافقنا في اصل الحكم اعني الاعتبار بوقت الوجوب فقال ان سقوطها
بعد الالتزام منزل لا يستقر الا بالاداء نعم يتجه ذلك لو كان الاخراج معاوضة كما هو واضح
واما على تقدير كونه بدلا شرعيا ابتداء فيستحق الفقير على المالك سوى قيمة وقت الوجوب سواء
قوم عنده ام لا وسواء علم بالقيمة ام لا وسواء علم بالمسئلة ام لا زادت او نقصت وهذا هو الاقوى
لا ما في التذكرة من التفصيل المختار لبعض من عاصرناه من الاعلام ولا ما في البيان من اطلاق
الاعتبار بوقت التسليم الحقائق ظاهر المدارك ومحكي التذكرة وصريح الجواهر ولا ما قيل من

بوقت

الزمن لعدم الاشتغال الا بالاداء بناء على اعتبار وقت الضمان ولا ما في المستند من الاعتبار
الاخراج لا بوقت الضمان ولا بوقت التسليم فلو قوم وخرج القيمة ومضيها في مهالة اجزأت
سواء زاد السوق او نقص بخلاف الاقوال جلها الذي هو الاعتبار بقيمة وقت الغصب
لا بوقت الضمان بقيمته ولا بوقت الاخراج كذلك ولا بوقت التسليم هذا ما اقتضاه النظر
الاول في المسئلة واما النظر الثاني فهو ما عن بحثنا في تمهيد البيان من العبرة بوقت الاداء مطلقا لان
كون القيمة بدلا شرعيا لا معاوضة لا ينافي ذلك بل جميع الروايات حكم شرعي دلت وليست
من المعاوضة حقيقة ومقتضى كونه حكما شرعيا سقوط رضا العقد لا سقوط قيمته يوم الدفع
الذي هو مقتضى امتثال الامر بالبدل كما عرفت في كلام بعض الاعلام فالواجب عليه دفع العين
او دفع القيمة فيما يجب فيه وقت الامتثال حدا واما قيمة يوم الغصب فلا مساس لها بتحقيق
المال نعم قد يقال ان كونها بدلا لا ينافي اعتبار قيمته يوم الغصب بان يكون الملحوظ
في الغصب البدل الذي هو تلك القيمة فلابد من المراجعة الى الادلة وحيث انها ساكتة عن تعيين
الجهة لان قصوى الدلالة على كون القيمة بدلا واما تعيين ذلك البدل وانه هل هي قيمة يوم
الغصب او يوم الدفع فلا فلابد من الرجوع الى الاصل فقد يقال ح ان مقتضاه قول القيميين
من يوم الغصب ويوم الدفع وقد يقال ان مقتضى استصحاب الاشتغال الثابت المتعلق بالعين
وما علقها ما هو باكثر القيمتين وهذا هو الاظهر لكن يمكن دفع الاجمال عن الادلة بان الملاك
النقد
بين العين والقيمة باقي الحال الامتثال ومقتضاه ح ملاحظة قيمة يوم الدفع ثم ان
المحكي عن الحلي والمصنف وغيرهما الفضلية الاخراج عن الخمس من الجنس ونفى عنه الريب في
المستند لما يستفاد المناط الى تقويم ورواية سعيد المتقدمة بعد حمل الامر فيه على الاستحباب وظاهرهم
اعتبار المجانسة دون العين والاحوط الاقتصار على العين خصوصا في الانعام خروجا عن
شبهة الخلاف ثم الحق تعين التقويم بالدراهم لما عرفت من الاشكال في التقويم بغير الدرهم و
الدينار والله العالم ومنها اي انه يؤخذ من الزكوة قيل ان اقله الجذع بالعنفين من الضان

والثني

١١٦

والثني من المعز فيها في زكوة الابل صرا وفريضة وزكوة الغنم على ما يقتضيه اطلاق كلامهم
وهو المشهور المدعى عليه الاجماع في محكي الغنية والخلاف في خصوص زكوة الغنم وقيل بالمعي بناء
علم كذلك قيل انه غير معروف قبل الاردبيلي قدس سره ووافقه في المدارك ومحكي الحدائق
تمايل الى جملة من متأخري المتأخرين بل عن العلامة الطباطبائي انه المشهور بينهم وفي المسئلة
الاصح وقيل بالتفصيل بين المأخوذ في زكوة الابل فلا اقل والماخوذ في زكوة الغنم فالجذع
من المهذب نقل عن المحقق الثاني في تعليقاته على الكتاب والقواعد والارشاد ونسب القسم
الى بعض متأخري المتأخرين والظاهر انه المحقق الاردبيلي وشارح المفاتيح حيث استشكلا قدحا
في كفاية الجذع في زكوة الغنم ولعله لملاحظة تعلق الزكوة بالعين وعدم قبل حلول الحول كامل
وربما اشكل او قيل على ذلك بما يكفي في زكوة الابل فريضة وجبرانا بالمسمى وفي زكوة الغنم
والمعز اعتبر الجذع والثني والاول اظهر للاجماعي المعتضد بالشهرة وعدم معروفية
الخلاف قبل متاخري المتاخرين حسبما عرفت وما رواه في محكي الغنية الذي لا اعتماد له بالاعتبار الا بعد
العمل والاعتبار وعن سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه واله وقال نهينا
ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وفي المدارك تسليم دلالته ورد سنده وفيه
على اصله من عدم الاعتماد لجبران ضعف السند بالشهرة معيب لكن رده في المستند تارة بان
شرط الجبران يكون المجبور من الاصول المعتمدة في كتب اصحابنا مما المرتبطة الاجبر لرواية
مالا نجد كما هو محقق في محله مضافا الى روايته في كتب الا سالمين من الاصحاب وان لم يكن
موجودا في كتب الاصحاب فانه يكشف عن تتبعهم له ووجدانهم اياه في الاصول التي
كانت عندهم ولم يكن عند ارباب كتب الاصحاب واخرى بعدم الدلالة لان قول المصدق ليس
بحجة فلا يكون دليلا في المسئلة ولان مفاده غير مطابق للمشهور من التفصيل بين الصغار والمعز
ولا بيان حكاية الاقوال المجملة من حيث ورداته بين كونه مصدق الابل او الغنم او كليهما
كليهما ولان ظاهره وهو وجوب خصوص الجذع او الثني باطل بالاجماع بعد خروجه عن ظاهره

لا ظهور له في شيء فضلا عن المدعى فيكون ايضا مجملا واجيب عن الاول بان الظاهر ان المصدق لا يأمر من تلقاء نفسه بل من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله قلت الظاهر ان الامر كذلك لكن يحتمل كونه عن اجتهاده فلا حجية فيه والصواب ان يجاب بان منشأ التبهم جعل قال الثالث معطوفا على قال الاول وليس كذلك بل هو من قول المصدق لان الضمير في الثاني عائد الى المصدق لانه الاقرب فيكون قوله وامرنا ان نأخذ الجذع حكاية عن امر رسول الله صلى الله عليه وآله ويزيف الثاني بان الرواية تدل على عدم اجزاء المسمى وبعد بطلان القول به يتعين القول الاخر لو ان الرواية بعد الاجماع المركب في المسألة تدل على وجوب الجذع في الشاة والثني في المعز كما هو القاعدة في كل ما اختلفوا فيه على قولين لا ثالث لهما اجماعا فانه متى قام على احدهما دليل ثبت الاخر بالالتزام والامر هنا كذلك وزيادة فان الاصحاب بين من يقول بكفاية المسمى ومن يقول بعدمها وتعيين الجذع في الضأن والثني في المعز فالرواية تدل على عدم كفاية المسمى وهذا يكفي في وجوب الامرين ولو لم يذكرا فكيف بما اذا ذكرا ويزيف الثالث بما عرفته في الثالث لان الايراد مبني على ان يكون قال الثاني معطوفا على الاول على الاول ايضا من حكاية الاقوال بل من الحكاية عن امر رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الرابع بان وصف الجذع بتجديد الجانب الاول فيكون ظاهرا دليلا على المدعى ودعوى كونه بتجديد الجانبين في غاية الوهن وسقوطه لا يخفى خصوصا بعد مقابلته بقوله او ثنيا فالحق الجذع والثني وقولنا ان نأخذ الجذع في الرواية لا قصور فيها سندا او دلالة في اثبات المشهور ويستدل عليه ايضا بقوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة بناء على القول بتعلق الزكاة بالعين لان شياه النصاب لا بد ان تكون سنها ازيد من سنة على قول الاكثر من ابتداء حول السخال من حين الاستغناء عن الامهات لا من حين النتاج وعلى القول الاخر لا يكون اقل من سنة او من احد عشر على الخلاف في الحول المعتبر في الزكاة فتدل على ان فريضة الغنم لا بد ان تكون لها سنة كاملة فان فسرنا الجذع بما له سنة كاملة كما عن اللغويين فلا كلام وان فسرناه بستة اشهر

الثالث

او

او سبعة او ثمانية على الخلاف الذي علمنا بالعموم في المعز خاصة فقوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة مع الدليل الدال على كفاية الجذع بالمعنى المذكور في الضأن يتم المشهور ويزيف بانه ظاهر قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة وان كان هو ما ذكر لكن لا بد من الخروج عنه بملاحظة ان نصاب الابل ضرورة عدم اشتمالها على المبلغ الواقع واما ما يأتي الكلام فيه في مسألة تعلق الزكاة بالعين ولئلا يكون المالك بالخيار بين دفع العين او المثل او القيمة ودعوى تعلقها بالعين ابتداء ويكون المثل والقيمة تداركا وبدلا مدفوعة بان المستفاد من الادلة تعلق الزكاة بجزء من النصاب فيكون قيمته مساوية لقيمة الفريضة وهذا غير كون الفريضة واسنانا من اعيان النصاب وتحقيق المسألة العين عليه ما يأتي فلا كلام في كونها متعلقة بالعين وكون المثل والقيمة تداركا وايضا وهذا المستند لا يرجع الى الاولى اذ لولا ضم سويد لم يتم المطلوب فلا يكون دليلا آخر وقد يستدل ايضا بموثقة اسحق بن عمار قال سألت الصادق عليه السلام عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجذع بحمل السؤال على اخذه فريضة لا على ابتداء الحول من حين الجذع لبطلانه بالاجماع واجيب عنه في المستند بان الحمل على المعنى المذكور لا دليل عليه فيكون مجملا مع احتماله لا تدل على حكم الثني في المعز قلت بناء على المعروف من ابتداء حول السخال من حين الاستغناء كما مر لا بد من حملها عليه الا ان يدل دليل على حمل على انتفاء الحول بحمل الجذع على ما تم له سنة كاملة فيكون دليلا على قوم النتاج كما سبق وقد يستدل عليه كما في المستند وغيره بالاحتياط بعد سقوط الاطلاقات لان الخروج عن الاشتغال الثابت لا يحصل باداء ما دون الجذع وفيه تأمل نظرا وصحة لمن احاط بما ذكرنا سابقا في نظائر المسألة ثم ان مقتضى رواية سويد عدم الفرق بين المأخوذ من زكاة الابل او الغنم واما قوله ففي كل اربعين شاة شاة فعلى فرض دلالته لا يدل الا على زكاة الغنم فلا بد من اجرائه في زكاة الابل من عدم القول بالفصل الممنوع بالتفصيل الاول واستدل بعض عليه في زكاة الابل بان الشارع جعل جبران السن فيما بين شاتين او عشرين درهما فعلم من ذلك ان الشاة المعتبرة في الابل ما تساوي عشرة ولا ريب ان مطلق المسمى ولو كان سخلا لا يساوي هذا المبلغ بل

العدول عن جنسها الى بنت مخاض يؤيد ذلك لان خمسة منها لا تسوى شاة واحدة فكيف تسوى
بنت مخاض وبعض حسن مضافا الى الكاف دعوى الانصراف الى غير الجحال فلا اقل من ان يكون له سنة
كاملة مطلقا في الضان والمعز لكن خرجنا منه في الضان بالدليل الآتي فكيف كان فهذا القول هو الاصح
محجة القول الثاني ما عرفت من عموم الشاة وعدم صلاحية الادلة المذكورة للتخصيص نظرا الى المناقشة
المذكورة محجة القول بالتفصيل الاول هو الاخذ بظاهر قوله عليه السلم في كل اربعين شاة شاة وحمل
رواية سويد على ذكوة الابل اما لان غالب مواشي العرب الابل او لانه المتعذر المتيقن المراد منها بعد
الاجمال الحاصل من حكاية الاحوال او مطلقا لظاهر قوله عليه السلم في كل اربعين شاة شاة بناء على ظهوره
في كون فريضة الغنم منها نام اعيك المضاب لانه بمنزلة قرينة المراد بالجذع والثني في رواية سويد
او لانه اخص منها مطلقا فيقدم عليه في ذكوة الابل بالمقدر المتيقن في رواية سويد وضعفه بما ذكرنا
في الشق الاول من منع الدلالة ومحجة التفصيل الاخير هو حمل رواية سويد على ذكوة الغنم بقرينة
اجماع الخلاف والغنية المنعقد في خصوص ذكوة الغنم الظاهر في الاختصاص من خصوصا مع ان
اطلاقهما المحكي عن المبسوط شاة الابل فان الاطلاق هناك والتقييد هنا بالجذع والثني ربما يستفاد
منهما التفصيل المذكور وفيه بعد لما عرفت على تخصيصهما حجتين في تقييد الرواية منع الدلالة بقى
الكلام في معنى الجذع والثني واعلم ان المعروف بين اللغويين على ما نقله غير واحد منهم
ان الجذع من الضان ما تم له سنة ودخل في الثانية والثني من المعز ما دخل في الثالثة وممن صرح
بان الثني ما ذكر العلامة قده في جملة من كتبه على ما نقله صاحب المدارك قده واعترف بانه
المستفاد من كلام اللغويين لكن المشهور بين الاصحاب على ما ادعاه غير واحد هو ان المراد بالجذع
هنا وفي باب الهدي من الضان ما كان له سبعة اشهر وبالثني من المعز ما تم له سنة ودخل في
الثانية ونسبه في المدارك الى قطع المص والعلامة قدهما ومن تاخر عنهما وكذا في محكي كشف اللثام نسبه
الى قطعهم بل عنه في حاشية الروضة انه لا يعرف فيه خلافا بل عن المبسوط الغنية الاجماع على ان الجذع
ما لم يدخل في الثانية ومع ذلك فالامر فيما ذكره في تفسير كل من الجذع والثني من غير دليل ح كرنا

خلاف المشهور بين اللغويين هذا ولم اجد ما يعتمد عليه في الخلاف فعن الصدوقين و
الشيخين في المقنعة والنهاية والمصباح وجمل السيد وسلار وابني زهرة وحمزة والنافع و
الارشاد تقييد الجذع في الضان بسنة كما في الكتاب ايضا في باب الهدي فان ظاهرهم اعتبار
تمام السنة كما اعترف به بعض وان فسره في محكي كشف اللثام بما في الغنية والمهذب والاشارة
من عدم الدخول في الثانية بل عن مجمع البحرين ان الصحيح بين اصحابنا ان الجذع ما له سنة كاملة
بل عن جمع المبسوط انه المشهور ولذا ذهب بعض متاخري المتأخرين على ما نقل الى وجوب ما له سنة في الضان
والمعز كليهما هذا في الجذع واما الثني فالظاهر فيه ايضا وجود الخلاف على ملاحظة الخلاف في الجذع
لما صرح به غير واحد من زيادة الثني على الجذع بسنة فاذا كان الجذع ما له سنة كان الثني ما له
سنتان فهذا ما يظهر من المص وغيره ممن عرفت من اعتبار تمام السنة في الجذع بان الخلاف في الثني
ايضا لكن المص قده صرح في الهدي بان الثني من المعز ما دخل في الثانية وفي المدارك وغيره الاشكال
مما نقله من الفاضلين والمتأخرين لمخالفة اللغة قلت ويمكن رفع الاشكال في الثني بوجوه
الاول ما في المدارك من ارجاع المقام الى تعارض العرف واللغة وتقديم العرف على اللغة كما
هو المشهور في الاصول وثانيها ما عن كاشف اللثام من الرواية المرسلة الى الرضا عليه السلم المفسرة
للثني في المعز بما ذكروه المجبور ضعفها بالشهرة وثالثها ان المقام من تعارض اقوال اللغويين
فعن الاكثر كالقاموس والصحاح والمهذب والنهاية وغيرها تفسيره بما دخل في الثالثة وعن المجمل
ومفردات الراغب تفسيره بما دخل في الثانية ونسبه في محكي النهاية الاثيرية الى احمد بن حنبل وتفسير
الفقهاء مبني على ترجيح القول الثاني وهو اقوى من الشهرة بين اللغويين في المعنى الاول ورابعها
الاجماع اذ لم يعرف قائل بوجوب اجزاء ما دخل في الثالثة فيكون الاجتزاء بما دخل في الثانية في ذكوة
المعز اتفاقيا طابق اللغة ام خالفها وهذه الوجوه قابلة للمناقشة والانظار حفظ صحاحه
الاخير بعد ما عرفت من كلماتهم في الجذع المستلزم للخلاف في الثني ايضا على ملاحظة ما ذكروه من كون
الجذع دون الثني بسنة الا ان بناء الفقه غالبا بين هذه الادلة غير ملبوس الفقيه فلا باس بها

وبحلمهما اطلاق الشاة في ادلة الهضجع سمعا في زكوة الغنم ما ورد في السنة اجماعا من التعرض لعرف
بعض الثني بقاعدة الانشغال واجيب بانه خبر سوقة لا ينهض حجة الا بعد الانجبار بعمل الاصحاب وانما
نلتزم بالتسوية في الثني بالمعنى الثاني دون الاول لغلبته ويتضح الجواب ان الثني في الجذع ان
اريد به معناه المعروف عند اهل اللغة فهو مطروح بتمامه لانه يرده للارسال والضعف وان اريد به ما
دخل في الثانية فلانه صحيح ما ورد في السنة خاصة فلا اطلاق لا مانع منه بالقياس الى نفي الاربع من سنة
والاولى ان يجاب بان المرجع بعد اجمال الحديث اطلاق المطلق بعد الاختلاف في معنى الثني يكون حكمه حكم
المجمل فيرجع في محل الشك الى الاطلاقات ثم مساويهما نقل كفاية الجذع في الضان في المعزى دون
المعز بان الجذع ينزو من الضان دون المعز فانه يدل على ان المراد بالثني من المعز ما كان له قابلية النزو
ولا ريب ان المحصل لكمال السنة على ما يجده بالعيان وسابعهما البناء على اجمال المطلقات فيما
يرجع الى اصالة البراءة وهذا مبني على كون المقام من مجاري قاعدة الشغل كما هو المعروف الجزم
اليه الاشارة خلاف لبعض من عرفت ومن القريب موافقة بعض هؤلاء لنا في البناء على البراءة عما بعد
الاجمال واما الجذع فالامر فيه هين اما اولا فلانه لم يستفاد من كلمات اهل اللغة نقل جماز ابن الا
الاعرابي وبعض اخر ونقل غيرهما كونه من اسماء الاحوال لا من اسماء الاسنان فالجذع كالثني سنة
مشبعة لما دام به الجذع اي اللقاح والنزو والضراب واما تفسير الاكثر له بما دخل في الثانية فلعله
لملاحظة الاكثر … الضان او مرتبة الكمال في النزو وكان تحديد الفقهاء بنظر الى اول درجة القابلية
الحاصلة … البادية بالسنة او الثمانية او التسعة على اختلافهم في ذلك نادرا واما ثانيا
فعلى تقدير … من الاسنان فالمراد به مجازا او حقيقة في باب الزكوة وغيرها كالهدي شرعا هو
المعنى الو… نسخة التي لها اهلية النزو والضراب للاخبار الواردة في اوصاف الهدي من ان
الجذع يجزي من الضان دون المعز فانه لا بد فيه من الثني معللا للفرق بينهما بان الجذع من الضان
ينزو ولا ينزو من المعز الا الثني فدل على ارادة المعنى الوصفي دون الاسمي وان كان توصيف الجذع من
الضان بانه ينزو ومن المعز بانه لا ينزو يدل على كونه من اسماء الاسنان ايضا الا انه غير ضار بعد وضوح

المراد

المراد واحتمال كونه من تعدد المعنى حقيقة او مجازا واما ثانيا فلانه بعد ما ثبت تفسير
الثني بما دخل في الثانية نفي كون الجذع ما لم يدخل فيها لعدم الاشكال ولا خلاف في ان الجذع
اقل من الثني سنا كما عرفت انفا واما تفسيره بسبعة اشهر دون الازيد فما هو الحكم الاصلي بناء
على عدم جريان قاعدة الانشغال هنا او بالاجماع المركب لان كل من طلع اقوال اللغويين اخذ بتفسير
الفقهاء وليس منهم من يقول بالثمانية او التسعة او العشرة وان نقلها في المسند وغيرها اقوالا
الا انها اقوال بين اللغويين دون الفقهاء نعم نقل في محكي التذكرة والمنتهى والتحرير وفاقا للمحكي
الشيخ وبعض اللغويين في المتولد بين الشابين ثمانية والهرمين فالثمانية لكنه مبني على كون الجذع
لغة كذلك والاشكال مبني على كونه لغة ما دخل في الثانية فافهم هذا والتحقيق هو ان الجذع اولا
في زكوة الضان ان اريد به معناه الاسمي الملحوظ فيه محض السن فمقتضى القاعدة الوقوف على المتيقن
من معناه لغة او عند الفقهاء على الاشكال في ايهما اقوى ظننا ان قلنا بكفاية الظن في اللغة كما هو
المشهور وان قلنا بالعدم الاخر فلفظ المطلق كما هو المختار في الاصول لم رضا جميع الاقوال
رجعنا الى ما يقتضيه الاصل والعمومات ومقتضاهما الاقتصار على الاقل وهي سنة اشهر على
الاصح حسبما عرفت ولا يلاحظ حينئذ صفة اللقاح والنزو في الواجب لا فعلا ولا استعدادا وان
اريد به معناه الوصفي اعني مطلق الضراب والنزو فلا يلاحظ حينئذ سنان الاسنان لا سبعة ولا
اقل ولا اكثر بل يناط بالقابلية الفعلية دون الثانية الحاصلة بملاحظة حال الغالب خلافا لبعض
حيث جعل المدار على القابلية دون الفعلية فان اراد القابلية الفعلية المعلومة بالوجدان فلا
غبار عليه وان اراد المظنونة بملاحظة حال الغالب فهو الظاهر منه حيث بنى على السبعة معللا
له بحدوث القابلية عندها وان لم يتحقق الفعلية نفسه ما عرفت من انه انما يتجه اذا قلنا بان
الجذع اسم للسن دون الفعل والوقت وهذا غير ثابت وان كان الجمود على ظاهر كلمات اللغويين
فاصابه لكنه ليس مرادهم ظاهرا فان نظرهم ايضا الى بيان مصداق المعنى الوصفي … ويحتمل صحيح
بما ذكرنا جواب الاعرابي فقال انه اسم للوقت لا للسن على تقدير كونه اسما للسن فقد عرفت ان المراد به في

كما صححنا

الا ان المراد في باب الهدي هو المعنى الوصفي بشهادة ما ورد هناك من بعض الاصحاب
حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ادنى ما يجزي من الهدي فقال عليه السلام الجذع من
الضأن قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع
من المعز لا يلقح فدلت على دوران الاجزاء مدار الالقاح وهذا يكشف عن كون المراد بالجذع في باب
الزكوة وغيره هو المعنى الوصفي لا يقال الرواية معارضة في خلاف ما نعت حيث قال لان الجذع من
المعز لا يلقح فانه صريح في كونه اسما للوقت كما نص ابن الاعرابي لانا نقول غاية ما هنا الاطلاق
وهو اعم من المراد فيؤخذ بما هو المستفاد منه صريحا من دوران الاجزاء في الهدي مدار الالقاح دون
السن ومما يدل ايضا على ما ذكرنا اطلاق الجذع على الابل والبقر والمعز ايضا بملاحظة المعنى الوصفي
فلو كان من اسماء الاسنان خاصة كان الاطلاق على هذا الوجه غلطا او مجازا او مشتركا مع ان ظاهر
الفقهاء واللغويين الاطلاق الحقيقي وانه لا معنى له سواه فراجع والحاصل ان المعنى الاسمي
اما غير ثابت للجذع او غير مراد قطعا فاذن لا يلاحظ سبعة اشهر ولا ازيد ولا اقل بل يلاحظ
فيه قابلية الالقاح اي وقت حصلت فيشكل الحال في المقام لان ظاهرهم الاعتداد بسنة او سبعة
او ثمانية ... لم يتحقق قابلية الالقاح وهو عار عن الدليل رأسا والمسألة محل اختلاف فمن كان
يحصل الشهور الثمانية غير واضح اذ الاقوال فيه كثيرة فمنهم من قال بالسنة ومنهم من قال بالسبعة
ومنهم من قال بحيث الجذع ستة كما في الكتاب في الهدي وغيره ممن عددناه انفا ومنهم من فصل
بين ولد الشابين وغيرهما او بين سنة الخصب والجدب ومع هذا الاختلاف وعدم دليل
دال على خلاف معناه اللغوي كيف يجوز البناء على السبعة ولا يلتفت الى صفة الالقاح هذا
ولا يجوز ايضا البناء على ما اعتقدناه وجعلناه المدار وهو قابلية الالقاح فلا زاد على السبعة
او نقص لمخالفته لظاهر كلامهم والمسألة من هذه الجهة في غاية الاشكال اللهم الا ان يدفع برواية
الهدي فانها صريحة في ان المراد بالجذع هو سن من الضأن وفيه انه اقل من السنة لان
المعز يلقح بعد السنة وهو اقل منه في الضأن فيؤخذ ولا يلتفت الى التعليل بالالقاح لكونه علة

للعلة

١٢٠

الاشكال الاول المتوجه الى التعليل ويبقى الاشكال المتوجه الى المفهوم ويندفع باحد الوجهين الم
المذكورين فتدبر ولو كان عنده نصاب فحال عليه احوال فان اخرج في كل سنة زكوته تكررت الزكوة فيه لوجود
المقتضي في كل سنة وعدم المانع فان لم يخرج وجبت عليه زكوة حول واحد لانثلام النصاب بناء على
تعلقها بالعين على جميع الاقوال فيه في العام الثاني ولو كان عنده اكثر من نصاب كانت الزيادة
في النصاب ويخرج الزائد وكذا في كل سنة حتى ينقص المال عن النصاب فلو كان عنده ست وعشرون
من الابل ومضى عليه حولان وجب عليه بنت مخاض وخمس شياه فان مضى عليه احوال وجب عليه
بنت مخاض وتسع شياه قال في المدارك لكن لا يخفى ان ذلك مقيد بما اذا كان النصاب بنت
مخاض او بنات مخاض او مشتملا عليها او قيمة الجميع جمع بنات مخاض اما لو انتفت الوجوه فان
كانت زائدة عن قيمة بنت مخاض فيمكن ان يعرف مخرج قيمة بنت مخاض عن الحول الاول من
واحد النصاب ويبقى فيها قيمة خمس شياه عن الحول الثاني فيجب في الثالث خمس شياه ايضا
ولو كانت ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب في الحول الثاني عن خمس وعشرين فيجب فيها
اقل من خمس شياه كما لا يخفى اذا كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها امكن ان يكون الحكم
كما ذكره بان يكون قيمة كل واحدة منها اكثر من بنت المخاض المتوسطة في القيمة التي هي المدار
في الفريضة دون الاعلى او الادنى فيتجه الايراد الاول او يكون فيها اقل من المتوسطة فيتجه
الايراد الثاني فلا وجه لتقييد العبارة بما اذا كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها فلا بد ان
يحمل اطلاق العبارة على صورة انطباق الاعلى النصاب على الفريضة المتوسطة لتجب القيمة و ا لتصاب
الجمع من المعز والضان وكذا من البقر والجاموس وكذا الابل العراب مع البخاتي بفتح
الباء جمع بختي بضمها كما في المدارك لشمول الزكوة بلا خلاف يحكى وعليه الاجماع في ... ويدل
عليه مضافا الى صدق اسم الضان والمعز والبقر والابل على الصنفين حسنة صحيحة زرارة عن الباقر
عليه السلام قلت هذه الجواميس قال مثل ما في البقر ولا منافاة بينه وبين ما ادعيناه وقالوا الاطراد لاجل
من ابدال الجاموس لتسليم العرف الاطلاق المجرد عن القرينة كما لا يخفى والمالك بالخيار في اخراج

الفريضة من ابل الصنفين شاة ولو اختلفا في القيمة كما هو ظاهر القواعد والارشاد بل الجواهر وصريح
جمع من متأخري المتأخرين وقيل كما في بعض كتب العلامة والتهذيب والمحقق الثاني والى العباس في
الصيمري وقد تقدم وكذا في المبسوط بوجوب التقسيط واخراج فريضة متوسطة بقيمتها بين المتقصي
القيمتين فلو كان مركبا من عشرين بقرة وعشرين جاموسة وكان المسنة من البقر تسوى عشرة ومسنة
الجاموس تسوى عشرين اخرج مسنة قيمتها خمسة عشر وهكذا ادلة المركب اذا تركب من الضان والمعز
او من العراب والبخت وغيرها دليل الاول اطلاق ادلة المعز والضان العمايض ودليل الثاني على
الشركة اذ بعد البناء عليها يكون كل واحد من احاد النصاب متعلقا لحق الفقراء فلابد من اخراجه
عنها عينا او قيمة وقيمته بالاخرى بعد الاحاطة بما قدمنا في المسائل الماضية لكنه الاكتفاء بالجذع
من الضان ومسألة جواز اخراج القيمة ونحوهما ما لا يجتمع في بادي النظر مع هذا القول بتعلقها
بالعين لان ما يخص بالاثنين شائع في الكل واحد وهو ان الواجب حصة من النصاب يساوي قيمتها
الفريضة بعد تعلقها بالعين المعارف من حيث القيمة ومن حيث الجودة ومن سائر الحيثيات المختلف
بسببها القيمة فلا مبرر في كون فريضة جاموس مثلا بقرا او بالعكس فضلا عن صورة التركيب اذ مفاد
الدليل واي دليل اقوى من اطلاق قوله عليه السلام في كل اربعين من البقر مسنة بعد فرض دخول الجاموس
في اسم البقر فاذا كان النصاب كله جاموسا جاز اخراج مسنة من البقرة متوسطة في الجودة والرداءة
فكيف بما اذا كان بعضه بقرا وما ذكرنا بعينه ما يقال به في المقام على القول الثاني من فرض
المركب من المعز والضان من ان المستفاد من قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة كون حق الفقراء
حصة من اربعين حصة يكون بقيمتها قيمة مسمى شاة معز كان او ضانا الا كونه ربع عشر بعينها حتى
يجب التقسيط نعم ظاهر الخطاب ثبوت مسمى الشاة في الاربعين لكنه بناء في تفسير الشاة بالجذع
فلابد من الالتزام اعني مقدار الشاة اي الحصة المساوية لها في القيمة حسبما فصل القول في ذلك ومن
الواضح ان الحصة المساوية لمسمى الشاة المجزية بالجذع ليست هي ربع عشر اربعين قيمة لجواز ان يكون
بقيمة مسمى الشاة عشرة وبقيمة ربع عشرها ازيد لجودة مسمى ونحوه من اسباب ازدياد القيمة في
مسمى

الحيوان

الحيوان والجواب الشيخ والعلامة مذهبهما صريحا على ما نقل عنهما بجواز اخراج الجذعة من الضان عن
الغنم وبالعكس وما ابرزاهنا التقسيط اللهم الا ان يحمل ما صرحا به على ما اذا ساوت قيمة
المعز والضان وهو كما ترى تنزيل للكلام على الفرض النادر ومما يدل على بطلان دليل
التقسيط عدم وجوبه في متحد النوع ومختلف الافراد في القيمة اذ لم يقل به احد مع اعتد به فيما نعلم
بالمريض او سخيفة ما عرفت الشركة ابتداء هنا الخ كالاخرى ثم لا يخفى عليك ان مرادنا بعدم
التوزيع جواز اخراج الفريضة بالقيمة العادلة او اخراج القيمة كذلك من دون زيادة
بلا ملاحظة اختلاف الابعاض النصاب في القيمة لا عدم التوزيع رأسا وهو مناف للتعلق بالعين
على وجه الاشاعة فالتوزيع لازم لكن مراعاة الزيادة غير لازمة وان حمل كلام القائلين بالتوزيع
على ذلك كان متجها ويظهر فائدة التوزيع فيما لو تلف ذو القيمة الاعلى من النصاب بعد الحول قبل
الاداء فيدخل النقص على الفقير ازيد مما يدخله لو لم يوزع مثلا اذا فرضنا ان قيمة التبيع العادل من
البقر عشرة وقيمتها من الجاموس عشرون فعلى التوزيع الاول الذي انكرناه يجب اخراج تبيع قيمتها
خمسة عشر كما عرفت وعلى التوزيع الثاني الذي قلنا لم يجب ان يكون التبيع المخرج قيمتها خمسة عشر
بل يكفي ان يكون قيمتها عشرة لكن حصة الخمسة موزعة على البقر والجاموس فيكون حصتها في
الجاموس اكثر من حصتها في البقر فلو تلف جاموس ينقص من حق الفقير اكثر مما لو تلف بقرة الا
ان ظاهر الاصحاب في المسائل المتقدمة مناف لذلك حيث صرحوا بانه لو تلف شاة من اربعين
شاة ينقص من حق الفقراء جزء من اربعين جزء مع ان مقتضى ما ذكرنا ان يلاحظ الشاة التالفة
ويلاحظ الابعاض النصاب فان كانت الابعاض متساوية في القيمة صح ما ذكروه من انه ينقص
جزء من اربعين جزء والا فلا كما يظهر بالتأمل ولعل اطلاقهم ذلك لعدم التفاوت الا في حيث دخول النقص على
الفقير فلا حاجة فيه على تعيين مقدار النقصان لان دفع الضرر مقتضى القاعدة لكل هذه الاطلاقات ودفع
البدع مقتضاها كما لا يخفى ولا يوحشك عن قول الحق عدم العثور بمن صرح به كلهم ولو مال الدب
المال الى هيل على ما في الحول او ما دام فرضنا منعقدا على متن منه فلم يكن عليه بينة ولا يمين بلا خلاف

فكي في المحكي الاعمى العدد في الثاني عن النبي ويرده ما جاء في ادب المصدق عن الصادق عليه السلام عن
امير المؤمنين عليه السلام انه قال للمصدق ثم قل يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم
فهل لله في اموالكم حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منعم منهم
فانطلق معه وعن رعاية جهتي فان ولى عنك فلا تراجعه فان نفي الحق يعم المسلمين طرا
وربما ايد ذلك بان الاخراج ولاية له كالوكيل فيقبل كما يقبل قول سائر الامناء وكلامه لا يعلم الا
من قبله لتعذر الاستشهاد عليه بعد التوسعة في طرق الاخراج لجواز احتساب الدين ونحوه ولان
الاخراج عبادة فيقبل قوله في ادائها قلت الظاهر ان بقبول القول في اداء العبادة
لتوقفها على النية الممنوع اقامة البينة عليها ويمكن الاستدلال على عدم اليمين هنا بانها من
متفرعة الاداء الدعاوى ومطالبة الزكوة ليست منها لعدم كون الحق لمعين ومطالبة
الامام عليه السلام او العفنة راجع الى الامر بالمعروف ومثل المقام مثل قول المراة فيما يرجع اليها فلا
معنى لليمين هنا ولو شهد عليه شاهدان بتركه ففي المستند انه لم يظهر لي دليله ويتراءى لي
عموم حجية البينة قلت يدفع عموم حجية البينة كما منعه غير واحد من الاعاظم وليس
ما في المستند ناظرا اليه والاولى ان يسند المنع الى شيء اخر وهو عدم حجيتها في اثبات حق مالي الا في
حق مالك في مقام الخصومة وتدعي ان المقام ليس منه هذا اذا شهدا بحلول الحول ونحوه مما هو وجودي
ولو شهدا بعدم الاخراج فان كان شهادة على النفي لم يقبل كما لا يقبل في غير المقام وان رجع الى
الاثبات قبل كما في المدارك وغيره وفي المستند اطلاق المنع معللا له بانه شهادة على النفي
قلت قد عرفت الاشكال في اصل اعتبار الشهادة هنا ومع الغض عنه ينبغي حوالة
المسألة الى مسألة قبول البينة من المنكر فيما يرجع الى الاثبات وهي خلافية والظاهر ان المشهور هنا
عدم القبول هنا والذي يقتضيه النظر في المقام هو القبول على جميع الاقوال القبول على جميع
الاقوال هنا وان كانت البينة غير حجة في اثبات الحقوق المالية لغير الحاكم لان هذا انما هو في
ما كان الحق المالي لاشخاص واما غيره فما فيه كحال سائر موضوعات الاحكام في ثبوتها بالبينة

على الاشهر الاظهر ولو كان للمالك اموال متفرقة في الامكنة متعددة تبلغ مجموعها او
كل واحد منها النصاب كان له اخراج الزكوة من ايها شاء ولو اختلفت جودة ورداءة خلافا
للمحكي عن المالك فاوجب التقسيط هنا انه لم يتبرع بالاجود والموجود في المستند منع مطلقا
الا بالقيمة لعدم الدليل على كفاية ما هو خارج عن النصاب الا بالقيمة بناء على تعلقها بالعين
ويضعفان بما مر من عدم منافاة التعلق بالعين للاكتفاء بما يصدق عليه الفريضة وهذا اوفق
من الكل بمسالة الاشتراك في تعلقها بالعين نعم يرد على المشهور من القول بالاشاعة اشكال لم اعثر في كلماتهم
ولا اشار اليه فيما مضى وهو ان الفريضة غير موجودة في النصاب كالشاة في الابل مثلا فلا بد من
الحمل على تحديد الحصة المشاعة بما هو غير معقول الا اذا لاحظنا قيمة الفريضة وبعد هذه
الملاحظة لا تكون نفس الفريضة بدلا شرعيا للحصة فمعنى قوله في خمس من الابل شاة ان فيها
حصة معادلة لقيمة شاة لا بعينها لان الشاة بدون ملاحظة القيمة لا تصلح ان تكون تقديرا
للحصة بخلاف قيمتها فانها صالحة لذلك ومعرفة لمقدار ما يملكه الفقير في خمس من الابل ولا دليل
على كون الشاة فريضة شرعا وهكذا سائر الفرائض فمقتضى القول بالعينية ان لا يجزي
الاخراج من غير النصاب بل مقتضاه عدم كون الاخراج منافيا ممكنا الا بالتقدير ويمكن دفع
الاشكال بان قيمة الفريضة ملحوظة في تحديد الحصة المملوكة واما نفس الفريضة فهي بدل شرعي لتلك
الحصة فيعمل باطلاقها ويقتضاه الاخراج من اي مال شاء وهذا حسن لكن لا بد له من التماس
دليل اخر غير قوله في خمس من الابل شاة لانه محمول على قيمة الشاة بالاضمار فلا بد على كونها بدلا منهم
ولو كانت الشاة الواجبة في النصاب مريضة لم يجب اخذها واخذ غيرها بالقيمة كما سبق
وانما اعاده في المدارك للتنبيه على عموم هذا الحكم لصورة الانحصار اي انحصار الفريضة
المريضة كما لو كانت الفريضة بنت مخاض ولم يكن في النصاب بنت مخاض الا مريضة والاولى
ان يقال اعاده توطئة لقوله ولو كان كله مراضا لم يكلف شراء صحيحة لان عموم المنع عن اخذ

المريضة فاحش توجب شراؤها ولذا حكي عن بعض العامة قول بوجوب الجزء خلافا للمقطوع به
في كلام اصحابنا كما في المدارك بل عن المنتهى اسناده الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه ومن
الغريب عدم نقل الخلاف فيه الا عن الكاتب مع تصريح الخلاف وغيره بالاجماع عليه والمناقشة فيه بان
اطلاق النواهي عن اخذ ذات العوار والهرمة والجذعاء للتخيير لا يجزي في المريضة فيبقى عموم
الادلة بحالها وفيه انه لو كان الامر كذلك للزم عدم عدها من النصاب بضرورة انصراف
الى ما تشمله الصحيح من انها مع عدم الخلاف في ذلك ولم يكن القول منهم شيء واخذ
بالقيمة محضة ويستدل عليه بعض مشايخنا بتعلق الزكاة بالعين فلا وجه لالزام المالك بشراء الصحيح الذي لم
يتعلق به حق الفقراء فان ذلك ينافيه اخراج الفريضة في الصحيح بعد النصاب لانه كان حاصل من جنس
الصحيح مع مراعاة الشركة على الشائع فقد تعينه مشاعة بالصحيح من النصاب والمريض من المريض
هذا حاصل ما افاده وفيه ان المانع هو ليس انصراف الفريضة الى الصحيحة بل بعموم
نواهي اخذ المعيب فلولا الاجماع لكان القول بوجوب الشراء فيه واحدا لكان ثابتا في الدليل
الا ان يلتزم بخروج هذا الفرد عن العلة دون ادلته لعدم من العروض المالية بالاجماع ان كون
الزكاة فيه تثبت بالاجماع صحيح وبعموم ادلة وجوبها وان كان خارجا عن ادلة النصاب النقدين و
اما ابواب القيمة وعدم وجوب شراء الصحيحة فتثبت لقاعدة الشركة فافهم ولو كان بعضه مريضا ففيه
احتمالات الاول وجوب اخراج الصحيح وهو ظاهر المدارك بل صريحه ونقل عن بعض مشايخنا انه لم
اجده لغيره الا صاحب الدلائل ثم قال ـــــ هو صريح غير واحد من معاصريه كصاحب
المستند وغيره بل هو الذي اختاره غير واحد وجه اطلاق النواهي عن اخذ المعيبة المقتضي لعدم جواز
العدد المتيقن وهو ما ان كان الكل من الصحاح الثاني التخيير بين دفع الصحيح والمريض ذكره بعض
المهرة منهما بعد الانحصار الا انه في عموم تلك النواهي والرجوع الى عموم ادلة الفرائض و
الثالث التقسيط كما عن كثير من الاصحاب كالشيخ وابن حمزة والعلامة والشهيدين وغيرهم ثم

كان عنده عشرون شاة فريضة كل واحدة قيمته درهم وعشرون صحيحة قيمة كل شاة عشرة دراهم
اخرج منها شاة قيمتها خمسة دراهم ونصف وهكذا في الثلثين والثلث وكذا لو كان الاموال قيمة
اخرج قيمة متوسطة بين القيمتين وتوجبه قاعدة الشركة على القول بتعلقها بالعين وفيه ما عرفت
سابقا من عدم منافاة التعلق بالعين القاضي بالشركة تحديدا للشارع تلك الشركة للمالية لا
يندرج تحت العرابض المخصوصة فاذا كان في عشرين من الابل اصناف مختلفة من صنف الجودة و
الرداءة او الصحة والمرض وصفوف صفات الارباح والعيوب واختلف قيمتها لم يتعلق الحق من
ذلك بل يخرج بنت لبون صحيحة من النصاب او من غيره من الجهات سواء كان قيمتها ادون من قيمة
جميع اجزاء النصاب او مساوية او ازيد ولا فالاخذ من الشارع الحق لو ان الشارع في النصاب
لم يتعلق به الا مقدار يساوي قيمة بنت لبون وما يقال من انه في اربعين غنم ربع عشرها
ليس في محله ابدا لان الشاة وان كانت ربع عشرها عدد الا انها تختلف بالجهة الشائعة التي قد تكون
ربع عشرها عينا ولا بقيمة كما لا يخفى هذا كله مضافا الى ضعف المبنى وهو تعلقها بالعين بنحو الملكية
والانعقاد والعلم ثم مع تردده في ذلك صار فيه مفصلا كيف بني على التقسيط في هذا الاعيان
ولا تؤخذ الربى بضم الراء وتشديد الباء المشددة كفعلى وجمعه رباب بالضم ايضا ومصدره رباب بالكسر
وهي الوالدة التي هي عهد بولادة والاما لا تؤخذ فيما لم تكمل فيه ولا خلاف بل ابنه بعض الى نفي
الاصحاب ونفي عنه الخلاف غير واحد بل في صريح بعض وظاهر اخر دعوى الاتفاق عليه ويستدل قبل
الاجماع موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام لا تؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشاة تكون من
الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل ومصححة عبد الرحمن للمروية في العقيقة عنه لعيني الا كيلة ولا
الربى والربى التي تربي الاثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة ومن ان الرابع الثالث مهجورة
ايضا مما لا خلاف فيه يعني كونها المراد من القنادي وان كانت مشتركة بينها وبين ما تربي في
البيت للبن على ما يظهر من كلمات ائمة اللغة حيث فسرها بما تربي في البيت للجهد من الولادة وما
يقرب من ذلك من العبارات ويخصص الى ذلك والنهاية الاثيرية انها ما تحبس من الغنم في

البيت لاجل اللبن وعن الفائق وبعاير لغرا بري الشاة التي في البيت للّبن وقيل الحديثة النتاج
انتهى ولعله لذا جمع في محكي المجمع بين المعنيين فعبر بهما وهو الاصح لكن الاول يعني لعل المراد
الثاني بمعنى المفعول فيرتفع الخلاف بينهم في معناه ويدل على ارادة الاول المرسلة ويعرضهما
بكلي ومع الابدال عن الصحيح لقلنا بالاشتراك او بعضه بالموثق والاطلاقات الخاصية بجواز
اخذها لاصالة عدم المخصص الزائد او المحتمل بامهالة المرسلة وبعضه على احالة الاولاد للمنع وقطع النظر
عما يمكن لتفسير الربّى الظاهر الصحيح بانه منهم الاصحاب الى الحالة دونها الصفة الظاهرة في نفسه
في نفسه ويعرضه لجمع بينها وبين ما لا يتعلق به الزكاة كشاة اللبن والاكولة لكنها معلومة في عدم
عدها من النصاب لا عدم جواز اخذها او لعنه الشيء بالاضافة كالاخير واما تحديدها الى خمسة عشر يوما
المعروف بين الاصحاب لكنه غير معروف بين اهل اللغة نعم منهم من حدها بعشرين او بشهرين او بعشرة
او خمسة عشر يوما نعم عن الازهري التحديد بخمسة عشر ليلة وعن النهاية جعل الضابط استغناء الولد عنها
وهو اوفق باطلاق الحالة لكن لا يلائمه كلمات اهل اللغة لان قرب العهد بالولادة لا يمتد عرفا الى
زمان الاستغناء نعم التحديد بخمسة عشر ابعد عن مرادف لذلك مع زيادة في القرب الى عشرين يوما او الى
شهر وشهرين فيشكل الاقتصار على المشهور من خمسة عشر وبناء على ذلك بانه المتيقن والاصل
عدم منع الشارع بازاد على ذلك وهذا صحيح بناء على الاعتماد بالموثقة لان القدر المتيقن من الوالدة
المذكورة فيها هو ذلك او اقل واما بناء على التمسك بالصحيحة كما عليه القوم ففيه تامل اذ المرجع هو تعيين
معناه اللغوي ولا ريب في صدق قرب العهد على الاكثر من ذلك والتحقيق هو ان علة الحكم ان كان هو
المرض لكونها مريضة كما في المسالك مستندة عليه لعدم اجزاء المريض عليه وارتداد زوال الم النفاس
لا يبعد ذو الهاء عشرة ايام بل عشر كما في كلام بعض اللغويين وان كان هو الاضرار بالولد كما عن
العلامة بل الحق ملاحظة الغاية من جعل الضابط الاستغناء وكذا لو كان هو الاضرار بالمالك فانه لا
لكونها من خيار المال وعلى التقديرين لا وجه للتحديد بخمسة عشر يوما ولا على تقدير الاجمال لان القدر
المتيقن هو العشرة مع خمسة عشر ولا على تقدير الاطلاق بالعرف من صدق قرب العهد بالولادة الى عشرين

يوما بل اكثر فعلى جميع التقادير لا دليل على هذا التحديد فاللازم الرجوع في مورد الشك الى
الاصل فقد يقال ان مقتضى الاستصحاب هو الاخذ بالشهرين بل بشهر ولا يجري بناء على عدم
المداقة في الموضوع هذا بقي الكلام في امور الاول ان ظاهر المحكي عن الروضة ثبوت الربى في
الانعام الثلثة مع ان المعروف بين اللغويين تخصيصها بالشاة بل في المسالك تخصيصها بالمعز
دون الضأن المعزى انه لم يصح بان الروضة اخذ الاصحاب نقلت عن الصحاح ان الربى من
الضأن والمعز وربما جاء في الابل وكذا في المسالك نقلا عن الصحاح لكن الاعتماد عليه مشكل في مقابل
صريح الجل ومقابل عموم الادلة اللهم الا ان يستدل عليه باطلاق الموثقة فيكون كلام الروضة
الحاقا حكميا ويؤيده علة المنع المستنبطة على المصحح الماضي بل ظاهرهم كونها قطعية فيرتفع
الاشكال ضرورة عدم الفرق بين الانعام في ذلك بل يمكن دعوى العموم من الكتاب بسبب ما تمسكهما
بناء على الاخذ بظاهر التفسير وابقاء ظهور الحصر على قوته لعدم ظهورها في الضأن او المعز فتامل
وقد يورد عليه بان اطلاق الموثقة لا يجدي بعد تقييده بما في الصحيحة ويضعف بانهم صرحوا
بانه لا يحمل المطلق على المقيد في النواهي وفيه ان المحقق المحقق في محله عدم الفرق بين
النفي والاثبات في وجوب حمل المطلق على المقيد بعد احراز وحدة التكليف ويمكن ان احراز
الوحدة هنا اول الكلام فان القضية لا يخلو عن قوة لكن لا يذهب عليك ابتناء ذلك على العموم
القول بعدم الاجزاء مطلقا ولو تطوع المالك بالاعطاء الا سقط البحث في التعدي وهو العدم لعائدة
به كما لا يخفى وبان في الكلام فيما لو تطوع المالك الثاني ان الربى فسرت في الصحيحة بانها
التي تربي الاثنين ومعناه كما صرح به بعض ان تكون ذات ولدين وقيل ان المراد بالاثنين المالك
والولد والا فلا ظهور وعليه يقع التعارض بين الصحيحة والموثقة بالاطلاق والتقييد وظاهرهم
الاطلاق اذ لم يجد من فسرها بوالدة الاثنين ويجاب بحمل المقيد على الغالب من عدم التقييد في النفي ويمكن
عرفت من عدم الفرق بين النفي والاثبات نعم فيما اذا كان المعارضة بينهما بالاثبات والنفي كما له
الصحيحة بالمفهوم على جواز اخذ غير ذات الولدين وفيه منع حجية مفهوم الوصف نعم بناء على رواية

التوصيف

عن الصحيحة بذلك الحصر حيث يريد بعكسه ولا على نفي الربا في الرجل التي ربى الاثنين اذ التفسير عند
ودبا ينفع بل يوهم العكس فقال المقتضي لتفسير المسكوت عنه بانه ماحدة بخلاف التوصيف فيه ان
التفسير بدل على ان الحال المستثنى من الاطلاقات هي خصوص ما ربى الاثنين فيدل بمفهومه على عدم
استثناء والدة الماحدة اللحم الا ان بعموده للنص على الحصر وهو كما ترى فلا اقل من عدم ظهور التفسير
او التوصيف عن الاجمال وان قلنا ان ظاهرهما ما تلد اثنين الا انه ظهور غير لفظي لا عبرة به عند من يقتصر على
الظنون الخاصة فبقي اطلاق الموثقة سليما عن المعارض مع ما عرفت انهم من تفسير الربي في جملة من كلمات اهل
اللغة بالحبس في البيت لاجل اللبن ويؤيده ظهور قوله لا صدقة في عدم عدها من النصاب بل ان دلالة الجمع بينها
وبين ما لا يعد اتفاقا **الثالث** انه صرح جماعة بانه لا اشكال في عدها من النصاب بل عن
واحد دعوى الاتفاق عليه بل قيل انه مفروغ ويدل على الاتفاق فضلا عن اللغة حيث قال الحنابلة وات
عوارك لا توخذ في الاكولة وفحل الضراب لا تعد وكذا يدل عليه الاتفاق على عدها مع كونه لا يدخل جميعا
وربما يدل على صلاحيتها التعلق المذكور لها وانها ليست مثل المعلوفة في عدم العد ويشكل ذلك بان
ظاهر الصحيحة عدم العد لان نفي الصدقة عليها كنفي الصدقة على نحو المعلوفة ونحوها مما لا ندخل في
النصاب ظاهر في عدم العد كالجمع ولذا ما في الوسائل وحمله جماعة على عدم الاخذ لا عدم العد بقرينة
ما ياتي ولم نعثر بما ياتي قرينة على الحمل المذكور ما الا اعراض عن الصحيح وطاد التعلق في هذه المسألة
بالموثقة والبناء على ما يأتي عن النهاية الاثيرية من تفسير الربي الواردة في الصحيحة بالحبس في البيت للبنها
ولولا ذلك لم يستقم الجمع بين ما لا يعد وما لا يوخذ في نفي الصدقة فلا بد اما من حمله على نفي العد او نفي
الاخذ والثاني مع كونه خلاف ظاهر اللفظ لا ينطبق على ما لا يعد كالاكولة على بعض التفاسير وارادة الجمع
ممنوع لاستلزامه خروج شاة اللبن ولا جامع بين المعنيين كما توهم في بعض حتى يحمل عليه الا بتكلف وكيف
يظهر بالتأمل فلا مناص الا عن حمل الربي على ما قال في النهاية فيختص الدليل على الربي بالمعنى المشهور عند اللغويين
في الموثقة كما اعتبر به في المستند وان كان ظاهر الاصحاب ذكر الربي ثم تفسيرها بالوالدة هو الاستناد الى
الصحيحة وكيف كان فلا اشكال في عد الوالدة سميت بالربا لا للصحيحة وعدم ما يصلح للتخصيص كما عرفت

الرابع

الرابع المشهور جواز اخذها لو اعطاها المالك كما في الدروس والمسالك والروضة وفوائد الكتاب
العلم وعن المهذب نسبه والعلامة نسبه مدعيا لعدم الخلاف فيه وحكي المنتهى الجواز في الجد بنفي اخذ الربي و
الاكولة وكرايم الاموال وفحل الضراب والحامل والمقطوع ان المالك بذلك الجواز فلا طلاق مستندا
لخلاف ان علة المنع هي كونها رعية للمالك كما في الدروس والمسالك اما الا مراد بالمالك
او بالولد فعلى الاول لا يجوز وعلى الثاني يجوز والمستدل في محكي المنتهى على الثاني بان النهي في
هذه متوجه الى الساعي لتفويت المالك النفع ولا يرفق به لا لعدم اجزائها بل ويؤيده ما نقل
النهاية من حديث عمر ودع الربي والماخض والاكولة ان المصدق ان يعد على رب المال هذه
الثلثة ولا ياخذها في الصدقة لانها خيار المال فهذا مضافا الى منع كون الفارق
الحيوان رضا ينبغي ظهور النهي في الاربعة في سلبها عن المعارض واجيب بعدم استفادة
العلة من النص وبان اختصاص المنع بصورة عدم الرضا مما لا يظهر له اثر في تخصيص الربي بالمنع
فان رضا المالك معتبر في دفع غيرها لما عرفت من اعتبار الدفع الى الحاكم لانه لا تسلط للعامل
على اخذ شيء منه قهرا وان كان هو الواجب فلا خصوصية للربي فيناقش حينئذ بعد تسليم ظهور
الفتاوى في النفي في الاسباب اللحم الا ان يقال بظهور الثمرة اذا امتنع المالك ووصل
الى الحاكم والتجاء فينفذ القسمة حكم الا في الربي وفيه ما لا يخفى لما عرفت من تقدم خيار
المالك لاصل التعيين اذا اعطى فلا ينافي على غيرها ويرد على الجمع بينها وبين
شاة اللبن ونحوها مما لا اشكال في جواز اخذها مع تطوع المالك في الروضة واما
الخصوصية الملازمة فهي موجودة وما في المنع فيها نوعا دون غيرها فما هو الباعث
على تنصيص الامام عليه السلام عليها وتخصيصها بالمنع منبها على الحاجة الى ما يرضيه المالك
وتكريمه ولا ينافي ذلك استفادة كلية الحكم من سائر الاخبار ايضا كما لا يخفى ودعوى التفكيك
بينها وبين شاة اللبن ونحوها مما يجوز مع الرضا بحكم المانعة بارادة العزيمة فيها و
الرخصة في غيرها في غاية البرودة بل الصعوبة مع ارادة وحدة الخطاب فلا محيص عن قول

الفاضلين المدعى فيه نفى الخلاف في المنهى عنه المختصر وعلى منه قول المجيب بقول ابن الجنيد لا حجية في مفهوم
الوصف والاجنبى نحو هما ليراه الفائدة من جواب الجواب كما نبه عليه هناك وقد يقال ان علة النهى هو
الارفاق بالولد لا بالمالك فلا يتوقف على رضا المالك وهو حسن لو ثبت ان العلة هو ذلك بل الانصاف
ان احتمال الاثم يكفى في الجمود على اطلاق النهى مع كونه احوط ولا يؤخذ ايضا الاكولة بمعنى السمينة
المعدة للاكل ولا فحل الضراب بلا خلاف ولا اشكال حسبما مر في الربى اذا لم يتطوع بها المالك ولو تطوع
ففيه ايضا الخلاف السابق هنا وقد نقل الشيخ والمحققين الجزم بعدم الاجزاء في فحل الضراب وربما
يبدو فيه تفصيلان احدهما بين المحتاج وغيره وثانيهما بين كونه اعلى قيمة من الفريضة وعدمه
فلا يؤخذ في الاول ويؤخذ في الاخير وجزم بعض مشايخنا متبعا بعدم الاجزاء مطلقا محتجا
بالاطلاق المذكور ومنع العلة المستنبطة لاحتمال كونها حكمة غير مطردة والنبوى لا يخرج في الصدقة هرمة
ولا تيس الا ان شاء المصدق فان ظاهره التقييد بمراعاة الفقراء دون المالك قلت
وليس حجة في محله للاعراض من ظهور النبوى في الموثقة في مراعات حال المالك ولو لم يدع الظهور فلا اقل
الاطلاق بانى مع بذل المالك فتخصيص اطلاق ادلة الفرائض وبطلان الاجزاء نعم ظاهر الصحيحة عدم
الاجزاء لكن بعد ظهورها في عدم العد لا عدم الاخذ وصرفها عن هذا الظاهر يحتاج الى دليل مفقود
وعلى فرض الدليل يكون حالها حال الموثقة بل اهون فافهم وكذا النبوى لان لا يخرج مبنى للمفعول فالنفى
متعلق بالفاعل وهو المخرج اى الساعى فلا ظهور فيه للاكثر في الاجزاء مع بذل المالك حسبما مر في
الربى بل الظاهر لعدم تعلق شبهة المصنف فيه الظاهر من الاعداد للاكل اتحاد اعدادها بالعلف
لانه المتعارف بين الناس ولا يليق الحمل بعض المتعرضين في تفسيرها بالاعم من المعلوفة لعدم الدليل
عليه بعد كونها مقصودا بالمعلوفا مبنيا مقصودا الا معلوفا كما في الموثقة فرن الاكولة بالكبيرة من الشاة
يكون في الغنم وهي اعم من المعلوفة ولا يجعلها لا يخلو من اجمال ولذا فسرها الفقهاء بما كان معدا للاكل فلم
يلتفت الى ظاهر التفسير في النص لاجماله بعدم صلوح ظاهره للعمل لان الكبيرة في الجثة او الهرم لا يمنع عن
الاجزاء في الفريضة فلا بد من البناء على تفسير الفقهاء وهو ايضا مشكل لعدم الدليل عليه اللهم الا ان يرجع

في تفسيرها الى العرف واللغة وبادل التفسير المذكور في الموثقة بما يطابقه لغة وعليه يبقى البناء
على العموم اي سواء كان معلوفة ام لا عملا بقول اهل اللغة ويتفرع عليه حرمة عدم جواز التعدى الى غير
الغنم لما عرفت من اختصاصها عندهم بالشاة كما في الصحيح والمقابس اللهم الا ان يمنع اطلاق كلامهم
من حيث اعتبار العلف لانهم في مقام تبيين معانى الالفاظ في الجملة لا في مقام التحديد التام فيدعى الحمل
على تبيين المعلوفة او الاعم لكن التعبير النص المعلوفة لا يصلح ان يجعل موضوعا للحكم هنا لمسألة لاجماله
فيبقى اعتبار العلف وعليه لا اشكال في عموم الحكم الى الابل والبقر لاتحاد المناط ولذا نقل عن الفاضل
مقد في شرح اللمعة تفسيرها بالشاة في الصحيح والمقابس على التمثيل واما على تقدير كونها اعم من المعلوفة
او مخصوصا بانثى للاكل من الغنم لاى الصحيح والمقابس ففى التعدى عنها الى الابل والبقر اشكال
لكن يسهل الخطب علينا كون اصل الحكم عندنا مبنيا على الارفاق والترخيص فلا حرج في العدة
عدمه ولو بنى على العزيمة فالمتجه عدم التعدى مطلقا ولو عممنا في الاكولة المعلوفة وكذا الحال
بعينه في الفضا بونه فلا يقطع الحال على العزيمة لانه معد للبيع لا للاكل واما اخذها من النصاب
فهو المعزى الى المشهور مطلقا خلافا للمحكى عن النافع والارشاد واللمعة والروضة والحواشى
بينهما وللمحكى عن ابى الصلاح والاردبيلى بتوقفه في الاخير خاصة وللمحكى عن البيان فيفصل في عد
الفحل بين ما لو كان الحل اد المعظم نحو لا فيعتدون عنه وللمحكى عن الشهيد الثانى في شرحه فيفصل
بين المحتاج اليه فلا يعد وبين غيره فيعد وللمحكى عن المنتهى في التفصيل بين رضا المالك وعدمه
ويستدل للقول الثانى بالصحيحة والمرسل المروى عن الباقر لا يعد فحل الضراب في شيء من الانعام
والجواب عن الصحيحة بما عرفت من انا لو سلمنا ظهورها في عدم العد كما هو الاصوب فلا بد من صرفها
عنه بقرينة مهنا لها على ما يعد اجماعا كالشاة الربى على احد المعنيين والربى كما مر بما يحمل قوله عليه السلام
لا صدقة على عدم الاخذ ليوافق الموثقة كما نقله جماعة او الحكم بالاجمال لتطرق احتمالات اخر لا تخفى
وعن المرسل بالمنع لعدم ثبوته ولعله مستند التفصيل بين الفحل وبين الاكولة وبقية التفاصيل لا
مستند لها سوى التخرجات بمناسبة المقام فالاظهر وفاقا للمحكى عن الاكثر هو العد مطلقا عملا باطلاق

الادلة وعموم خصوص خبر محمد بن قيس ونحوه المنفي لعد صغيرها وكبيرها من غير ممتنا احدى
المذكورين وربما ايد ذلك كلام الاستاذ البهبهاني في حاشيته بان البناء على ثلثيتها في الصحيحة
يقتضي تنزيل الرواية على الفرض النادر اذ لا يتفق نصاب غالبا من اشتمال شاة اللبن والحامل والاكولة
ولعله حمل شاة اللبن على ما كان ضرعها اللبن وليس كذلك اذ الظاهر انها شاة المحبوسة في البيت
للشجار ويوم ما يضطر غالبا مشتملا على العفو بعدد الشيئيات فلابد من تنزيل الخطابات على الفرض
النادر بل الخطاب الغير المشتمل على العفو فيقلد عن الثنيات غالبا أصحاب السخال ثم ان المحكي عن المبسوط
والسرائر والتذكرة والدروس والبيان المحاذي الحامل بها بل عن التذكرة زيادة ما طرقها الفحل الا انها
الحمل فان اراد ما لا تعارفه عدم العد على القرابة فلا وجه له وان اراد وقاعدة الاخذ كما هو الظاهر من نفيه
لمنتنا بها ما لو كانت كلها حوامل فهو متجه بناء على ما اخترناه من الوحشة ومر متجه بناء على العرفية
كما هو ظاهر ويجوز ان يدفع من غير غنم البلد في زكوة الابل وان كان ادون قيمة ويجزي الذكر
والانثى لتناول اسم الغنم وعن المبسوط انه يؤخذ من نوع البلد لا من نوع جرم كالمكية والعراقية والنبطية
مختلفة وعن الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد وظاهر الكتاب انهم عدم الاجزاء في زكوة الغنم اذا
كان ادون قيمة كما عن التهذيب والكركي وابي العباس والصيمري بل نسبه الى [illegible] وفي المستند عدم الاجزاء
مطلقا ولو كان ادون قيمة اعلى قيمة الاعلى وصف القيمة ومنشاء هذه الاقوال هي قاعدة الشركة بعد
تعلق الزكوة بالعين وقد عرفت جوابها غير مرة وكذا الخلاف في اجزاء الذكر في نصاب الانثى كالعكس
الخلاف حيث قال لو كان عنده اربعون شاة انثى اخذ منه انثى وفي الذكر يتخير وعن جامع المقاصد
انه يتعين في زكوة الذكران او في زكوة الابل مطلقا وعن المختلف تجويز دفع الذكر في نصاب الانثى
اذا كان بقيمة واحدة منها والاقوى هو الاكتفاء بمسمى الغنم ذكرا او انثى في زكوتها او في زكوة الابل
لاطلاق الشاة وعدم منافاته للشركة بوجه كما عرفت ولا تجب الزكوة في الذهب والفضة حتى يبلغ
عشرين دينارا ففيه عشرة قراريط نصف المثقال الشرعي المعبر عنه بالدينار في الاخبار وكلمات
الاصحاب وليس في الزائد شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان ولا زكوة فيما دون عشرين مثقالا

بالاجماع

بالاجماع بل الضرورة ولا فيما دون اربعة دنانير كذلك ثم كلما زاد اربعة ففيها قيراطان بالغا
ما بلغ وهذا النصاب كلي كما ان الاول نصاب شخصي وتذكرة [illegible] وقيل لا زكوة في الذهب
اي الذهب حتى يبلغ اربعين دينارا ففيه دينار والقائل به من العامة الحسن البصري على ما في التذكرة ومن
الخاصة ابنا بابويه عليهما الرحمة وقوم من اصحابنا كما في الخلاف وجماعة كما في المعتبر وظاهر العبارة [illegible]
اختصاص الخلاف بالنصاب الاول لكن عن المختلف عن التنقيح ان الاربعين عند ابني بابويه والد
الصدوق معتبر في النصاب الثاني ايضا فيكون النصاب عنده واحدا كليا وهو كل اربعين [illegible]
اربعين وهو الذي يساعده ما اعتمد عليه من بعض الاخبار وهو خبران احدهما صحيحة الفضلاء الاربعة او
موثقتهم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق
في كل مائتي درهم خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء وليس في اقل من مائتي درهم شيء وليس في
النيف شيء حتى يتم اربعون فيكون فيه واحد والثاني صحيحة زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلثون دينارا ايزكيها فقال لا ليس
عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم اربعين والدراهم مائتي درهم وفي الاستدلال
بهذه الرواية في الغنية بمنع يوافق المشهور حيث [illegible] تسعة وثلثون دينارا في السؤال بتسعة
عشر دينارا مع الجواب بنفي الزكوة حتى يتم ولم ينقله غيره بما عثرنا في كتبهم كالوسائل وغيره وعلى
فرض صحة الحكاية فموافقتها للمذهب المشهور تتوقف على ان موضع الاستشهاد قوله عليه السلام حتى يتم
اربعين في الجواب وهو يدل على مذهب الصدوقين مفهوما دون العموم والاول اشهر فتوى ورواية بل
في الغنية نفي الخلاف فيه وعن الخلاف والسرائر دعوى الاجماع عليه [illegible] بل عن التذكرة اجماع علماء
الاسلام على نصابي الذهب والفضة سوى الحسن وابني بابويه واما النصوص فقد ورد فيهما ما يوافق
المشهور وما ناسبه فلا محيص عن العمل بها وطرح الخبرين او التأويل فيهما ففي التهذيب جمع بينها بحمل
اخبار المشهور [illegible] على الدينار التام وقيل [illegible] قوله وليس على النيف شيء بناء على كون المراد
به ما زاد على العشرين [illegible] ان الثاني عام [illegible] بنصف الدينار وقيل انهما محمولان على التقية لموافقتهما

لمذهب بعض العامة وان كان علمهم على المذهب المشهور والاصح ما قاله الماتن هنا تلويحا وفي محكي المعتبر صريحا بعد عدم ثبوت جمع الشيخ من تزييف اخبار المشهور بالشهرة والكثرة قلت ومع ذلك لا يخلو من تخريج عن الطريقة كما لجمع بالحمل على الاستحباب ومثل المقام اوفق بالقاعدة كما عرفت من تقديم الجمع على الترجيحات ولا زكوة في الفضة حتى تبلغ مائتي درهم فيها خمسة دراهم بلا خلاف محقق او منقول كما اعترف به اعاظم الاصحاب منهم الشيخ وابن زهرة بل في المنتهى ثم المجمعي دعوى الاجماع عليه ثم كلما زاد اربعين كان فيها درهم عند علمائنا اجمع كما عن التذكرة والمنتهى وليس فيما نقص عن الاربعين زكوة كما ليس فيما نقص عن المائتين والدرهم ستة دوانيق بلا خلاف عرفته بل وفي المدارك نقل العامة والخاصة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق ونقله جماعة من اهل اللغة بل في ظاهر الخلاف وصريح المنتهى في الفطرة دعوى الاجماع عليه وعن الخانيج عليه اتفاق العامة والخاصة ونص اهل اللغة والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير بلا خلاف محقق او منقول وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن المفيد تقديره بحبتين من الحنطة الا ان المتاخرين صرحوا بالعكس بل عن رسالة المجلسي عليه الرحمة انه متفق عليه بين العامة والخاصة وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وعن الحدائق وغيره الاذعان بذلك وعن الحلي تقديره بنقل رواية بذلك ولم نعثر بها ولم ينقلها احد فيكون مستند الفقهاء هو العرف واللغة بل المروي في رسائل المروزي تفسيرها باثني عشر حبة لكنها مطروحة او مأولة اذا عرفت ذلك فهيهنا امور لابد من التنبيه عليها الاول المناط على ما نقله بعض من صنف رسالة مفردة في تحقيق الاوزان والمقادير ان افضل فوز المتاخرين عن المجلسي عليه الرحمة بقليل ناقلا له عن القاموس والصحاح ان قيراطان قيراط الدرهم وقيراط الذهب فالاول اربع شعيرات فيبلغ طسوجين والطسوج شعيرتان وستة اسباع الشعيرة فيبلغ طسوجا وثلثة اسباعه والثاني ثلث شعيرات وثلثة اسباع الشعيرة فيبلغ طسوجا وخمسة اسباعه وعن القاموس القيراط يختلف وزنه بحسب البلدان فبمكة ربع سدس

والمعتزم

الطسوج اسم للوزن معرب تسويه

١٢٨

دينار وبالعراق نصف عشره والمعتبر في باب الزكوة على ما صرح به بعض وادعى عليه الاتفاق هو العراقي ولم اعثر بدليل عليه في كلماتهم غير ظهور الاتفاق الا انه يستفاد من اخبار الباب الصريحة في ان الواجب في العشرين دينارا دينارا ونصف وفي ان زكوة النقدين ربع عشرهما كما هو صريح غير واحد منها فان لازم ذلك تفسير القيراط الواجب فيه بالعراقي اذ لا ينطبق عليه لو كان ازيد او انقص كما هو ظاهر من تحديد الدينار بحبات الشعير الثاني الدينار وزنه من الاوزان وان شاع استعماله في الذهب المسكوك على ذلك الوزن كالدرهم في الفضة المسكوكة من باب اطلاق الكلي على الفرد كما هو مصادقة اليه في صيرورته حقيقة فيه في العرف العام بل الظاهر عدم استعمال هذا الوزن في غير الدرهم والذهب فلا يقال لعدد من الحنطة او غيرها الدينار فهو اسم لوزن خاص في محل مخصوص لا مطلقا فيكون منقولا الى خصوص الذهب ثم منه الى خصوص المسكوك وكذا الدرهم في الفضة لكن المراد به شرعا ما يعم المسكوك ويحتمل ثبوت المعنى الثاني في العرف من اهل الامر فيكون النقل واحدا لا اثنين ولا خلاف بينهم في انه ثلثة اسباع المثقال الصيرفي ولا في كونه مثقالا شرعيا فان المثقال الشرعي ثلثة اسباع الصيرفي بلا خلاف بل عليه اتفاق جميع اهل العلم من العلماء واللغويين وغيرهم فقد صرح بذلك المجلسي ووالده وصاحب الوافي وصاحب النهاية الاثيرية وصاحب المجمع وغيرهم على ما نقل عنهم فما قل نصاب الذهب خمسة عشر مثقالا بالصيرفي والنصاب الثاني ثلثة مثاقيل ونقل انهم ان الدينار لم يتغير معناه في جاهلية ولا في الاسلام ولا في الروم ولا في الافرنج ولا غيرهما صرح بذلك العلامة قدس سره في محكي التهاية والرافعي في محكي شرح الوجيز والعلامة المجلسي في محكي مجمع البحرين وغيرهم لكنهم اختلفوا في تحديده فقال صاحب الرسالة المعمولة ان قدره ثمان وستون شعيرة واربعة اسباع شعيرة فيبلغ درهما ثلثة عشر وثلثة اسباعه واليه يرجع ما عن القاموس حيث قال هو درهم وثلثة اسباع درهم اذ عرفت ان الدرهم ستة دوانيق والدانق ثماني حبات فالمجموع ثمان واربعون حبة وثلثة اسباعها هو واحد وعشرون حمصة الا اربعة ارباع لان الحمصة اربع شعيرات فيكون

ارباع ٢

ارباع ٢

الدينار الذي هو المثقال الشرعي ثمانية وستين شعيرة واربعة اسباع شعيرة وقال في المستند انه
سبعون حبة من حبات الشعير قال انا وزناه مرارا واخبرنا جماعة من المدققين باعتبار المثقال
الصيرفي الذي يزيد على الشرعي بالربع فوجدناه مساويا للثلثة والثمانين حبة تقريبا وفي
النهاية ومجمع البحرين ان المثقال الشرعي ستون حبة من حبات الشعير وما يقع في الرسالة من
الصيرفي قدره اربع وثمانون شعيرة على ما وزناه ووافقنا وزنه قال العلامة المدقق
يبلغ درهما وثلثة اسباع الدرهم وهذا كما ترى مناف للكل الا ان يفهم من الاتفاق على ان
الدينار اي المثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي وثلثة اسباع السبع وثلث وستون شعيرة فيكون
الشرعي اثنتان وستين وما يقع كيف التوافق بين ما في المستند من تقدير الصيرفي مع ان الثمانية منه
بثلث وتسعين شعيرة والشرعي بسبعين تقريبا وما في الرسالة من تقديره بالحبوب باربع وثمانين و
ايضا في ازمنتنا هذه يبلغ الدرهم الشرعي ثمانية عشر حمصة وكل حمصة اربع شعيرات على ما ذكروه
وهذا ايضا لا يوافق تحديده بشيء مما ذكروه وان كان قريبا مما في المستند والذي ينبغي البناء عليه في
المقام هو تصديق الكل والاخذ بالاقل ضرورة اختلاف حبات الشعير المتوسطة وزنا في حد ذواتها
باختلاف الاعصار والامصار ايضا كما صرح به صاحب القاموس في كلامه المتقدم **الثالث**
الدرهم درهمان طبري وبغلي ويقال له البحري والوافي والسود والكسروية ايضا ووزنه ثمانية دوانيق
اربع وستون شعيرة والمعروف العزو الى المتاخرين ضبط البغلي بفتح الباء وسكون الغين
المعجمة وتشديد اللام ومن المعتبر ان الوافي ايضا البغلي نسبة الى قرية بالجامعين ومن الشهيد
ثله في الذكرى نسبة الى ابن دريد حيث ضبطها باسكان الغين وانه منسوب الى راس البغل
ولم يكن غيرهما قبل الاسلام وانما حدث الدرهم الشرعي الذي هو ستة دوانيق وغيره بعد ثبت
دوانيق كما في الاسلام قال العلامة قدس سره في محكي التحرير ووافقه غيره الدراهم في صدر الاسلام
كانت صنفين بغلية وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فخار
وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم

الذی

الذي قدر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار
الديات والجزية وغير ذلك والدانق ثماني حبات من اوسط حب الشعير انتهى فظهر ان
الدرهم مما ثبت له حقيقة شرعية بلا اشكال نعم قضية كلامه حدوث الوضع او الاستعمال في
زمن النبي صلى الله عليه وآله لكن صرح في محكي الذكرى وغيره بحدوث هذا الوضع في زمان عبد
الملك فيشكل حينئذ حال استعمالاته في الاخبار النبوية خصوصا في باب الزكوة وهذا الاشكال
مما اورده بعض الاعلام في المقام وحاصله ان الدرهم اذا كان حادثا في زمان عبد الملك
فكيف يحمل عليه الدراهم في روايات النبي صلى الله عليه وآله وروايات الباقر وسائر الائمة عليهم السلام
بل ربما يتطرق الاشكال الى روايات الصادق عليه السلام ايضا لان وفات عبد الملك وقعت في سنة
ست وثمانين على ما عن المورخين كما يعود صغيره وكانت ولادة الصادق عليه السلام في ثلث
وثمانين ويبعد انصراف اطلاقات الدرهم في رواياته عليه السلام الى خلاف ما كان عليه العرف و
اللغة في هذا الزمان القليل خصوصا بالنسبة الى المعنى الاصلي الملحوظ فيه صرف الوزن
دون الاطلاق العرفي الملحوظ فيه سكة السلطان ويندفع عن الاشكال بان الاشكال ينافي باده
الاجماع والاخبار القطعية فوجب حمله على المجاز في تلك الاستعمالات الشائعة وفيه من
البعد ما لا يخفى ولا ما علم له الا منع انحصار الدرهم في الجاهلية في البغلي والطبري لان القدر
الثابت من كلمات اهل السير ثبوتهما قبل الاسلام لا عدم ثبوت غيرهما وما تقدم من حدوث
الدرهم الشرعي في زمن عبد الملك غير ثابت وان صرح به الشهيد ثله في محكي الذكرى وغيره وعلى فرض
الثبوت انما يفيد عدم ثبوت الاطلاق على المسكوك بسكة قبله لا عدم ثبوت الاطلاق
الوزني المحض الملحوظ فيه السكة ايضا لانك قد عرفت ان الدرهم وزن من الاوزان لا يعتبر فيه
السكة ولكن شاع اطلاقه على المسكوك حتى صار كالحقيقة وهذا المعنى انما حدث في زمانه ثم
يكن يطلق على المسكوك بهذا الوزن قبل زمانه واما اطلاقه على ستة دوانيق من دون سكة فلا
دلالة لما ذكره الشهيد قدس سره على ذلك نفيا ولا اثباتا والحاصل ان تحديد الزكوة بالدراهم
في الروايات قبل الصادق عليه السلام مستفيضة لو لم يكن متواترة فلا بد من حمله على المجاز وبعد ما كان

بمكان لا يخفى فلا محيص الا عن القول بتثليث الدرهم الوزني في صدر الاسلام البغلي والطبري
ولهذي سواء كان لهالث انه من معانيه العرفية او معناه شرعا بما يعرف الشايع والبناء على
حدوث الشرعي في زمان عبد الملك لا يكاد يستقيم بغير لا تضايقه في امر تبكيل الدراهم على
ستة دوانيق بعد ما كانت سكة الامراء لها العيني بين ثمانية واربعة وفي بعض الاخبار ايماء الى
الاشكال المذكور والى جوابه ولا يخلو عن زيادة عن بعض الفوايد لارتباطه بالمقام وان كان هو
بالاجمال الاقرب منه الى البيان عن الكافي عن حبيب الخثعمي قال كتب ابو جعفر المنصور الى محمد بن
خالد وكان عامله على المدينة ان يسال اهل المدينة عن الخمسة في الزكوة في المايتين كيف صارت
وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامره ان يسال فيمن يسال عبد
الله بن الحسن وجعفر بن محمد عليهما السلام قال فسال اهل المدينة فقالوا ادركنا من كان قبلنا
على هذا فبعث الى عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون من اهل المدينة قال فقال ما تقول
يا ابا عبد الله عليه السلام فقال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كل اربعين اوقية
اوقية فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة حين كانت الدراهم
خمسة دوانيق قال حبيب فحسبناه فوجدناه كما قال فاقبل عليه عبد الله بن الحسن عليه السلام فقال
من اين اخذت هذا قال قرات في كتاب امك فاطمة عليها السلام قال ثم انصرف فبعث اليه محمد
بن خالد ابعث الي بكتاب فاطمة عليها السلام فارسل اليه ابو عبد الله عليه السلام انما اني انما اخبرتك
اني قراته ولم اخبرك انه عندي قال حبيب فجعل محمد بن خالد يقول ما رايت مثل ذلك قط
المحدث قال قدر ما تقل الحديث صاحب الرسالة توضيح ان السائل توهم ان المعتبر هو العدد لا
الوزن فتوهم منافاة خروج سبعة دراهم في عهده لما فرضه رسول الله صلى الله عليه وآله لا ول
من ابدال الزكوة اعني خمسة دراهم فرده الامام عليه السلام بان المعتبر هو الوزن لا العدد وان خمسة دراهم
بالوزن يساوي السبعة المسكوكة في زمانه وهذا لا يخفى ما قال وليس فيه ما يفصح به قوله عليه السلام
وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق ولعله تركه لاجماله ويحمل السقطات

الوزن

التحديد انه فلا بد من المراجعة الى النسخة الاصل وكيف كان فيستفاد من الحديث اجمالا ان
المعتبر في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله هو الوزن وهذا هو الذي جعلناه ايماء الى دفع
الاشكال المتقدم حيث ونعتقد بالتزام ثبوت الدرهم الشرعي في عهده صلى الله عليه وآله وعن
الوافي في شرح الحديث ما حاصله ان المقصد الاولى اربعين اوقية وزكوتها اوقية والاوقية
كانت في عهد النبي صلى الله عليه وآله اربعين درهما ثم نقص وزن درهم فصار خمسة دوانيق فصار وزن
الاوقية ستة دراهم ثم نقص ايضا فصارت سبعة دراهم ولعله كان في عهد منصور ويستدل
على هذا التفصيل بهذا الحديث وانت خبير بعدم بعده عن طريق الاستدلال ليلزم بالمصادرة والدور
اقرب منها التزام بالاجمال هنا على الكمال وعن آخر ما يقرب من ذلك فقال ان الدرهم من البغلي
والطبري على ضرب بثلثة درهم وزنه ستة دوانيق وهو الشرعي ودرهم وزنه خمسة دوانيق
ودرهم وزنه خمسة باعتبار الدرهم الشرعي وهو الدرهم المحدث في زمان منصور وهو مقصوده ايضا ما
ذكره في الوافي من الاختلاف في عدد الدراهم لا في قدر الزكوة ولا في قدر النصاب وعن ثالث
تفصيل غريب على ما له المجامعة ومحصله ان النصاب في طلب الدرهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
كان مايتين وثمانين درهما وزكوته سبعة دراهم ثم زاد قدر الدرهم فصار النصاب مايتين واربعين
والزكوة ستة دراهم ثم زاد ايضا فصار النصاب مايتين والزكوة خمسة دراهم وكل ذلك لا
شاهد له سوى هذا الخبر المجمل الذي لا يعبد لما ولا تعلم **الرابع** الاعتبار في كل من نصابي النقدين
بالوزن دون العدد بالاجماع الثابت ادعاه غير واحد منهم العلامة قدس سره في محكي المنتهى والتذكرة
عند الموضع اهل الظاهر ودرهم بالنوع في محكي المنتهى ليس بجاد ودعته ادمور الوزن
صحيحة ويدل عليه موثقة علي بن عقبة قال كانت عشرين دينارا نقصها نصف مثقال وصحيحة
ابن ابي عمير ما انزل ما يكون فيه الزكوة ما تا درهم وزنا وعد لها من الذهب **اولا**
لو نقص الذهب من عشرين مثقالا وكانت فضة مايتي درهما فمقتضى صحيحة ابن ابي عمير بالاسم
المذكورة ومخبر عن الاعتبار كفاية في نصابه لكن الظاهر المصرح به في غير خلافه كونه المدار على الوزن

دون القيمة ويدل عليه مضافا الى الظهور والاجماع منطوق النبوي ومفهوم صحيح على بن عقبة المذكورين
فلو بلغ عشرين مثقالا تعلق بها الزكوة ولو كان قيمته مائة درهم وكذا العكس الثالث
تقدير النصاب بالوزن تحقيقي لا تقريبي كما هو الشان في جميع التقديرات الشرعية وزنا او مساحة
لعدم الدليل على قيام الناقص مقام الكامل ولو صدق عليه عرفا مسامحة اذ المسامحات العرفية
ما لم يتم ملغاة لا يرتب عليها حكم شرعي ولا يلتفت اليها بعد الخروج عن حقيقة الاسم لصحة السلب كالحق في المقول
فلو اتفقت الموازين فلا اشكال ولو اختلفت فلا يخلو ما فيه الاشكال في عدم العبرة بالناقص
لو كان عند المخالف نقص كون الاعتبار به او بالتام خلاف فالمشهور هو الثاني وهو المختار لصدق
النصاب بذلك ولا يعارضه صحة السلب لان العبرة في مثل المقام بالصدق لا بعدمه لعكس باب
المقامات اذ القاعدة في باب الاوضاع تقديم صحة السلب على عدمها وجعلها دليلا على كون
الاطلاق مبنيا على ضرب من المجاز او المسامحة بخلاف المقام وليس في ذلك اختلاف لصحة السلب في مقام
الاطلاق والتقييد ففي باب الاوضاع مطلقة غير مقيدة فيدل على خروج موردها عن مفهوم اللفظ
لغة او عرفا وفي المقام مقيدة بالميزان الفلاني فالتام عين مسلوب عنه اسم الدينار او الدرهم مطلقا
بل بالقياس الى الميزان الناقص وايضا الشبهة في باب الاوضاع مفهومية وهنا مصداقية فلا مقابلة
بينهما فتدبر بل التحقيق هنا البناء على الميزان الاول التام اخذا بالقدر ما اطلاق اسم الدرهم والدينار
والدرهم عليه ولا ينافيه عدم صدقهما بالميزان الاخر لانهما مفهومان حكما مشكلكان ولا ينافي اجتماع
السلب والاثبات في بعض الافراد وهكذا في سائر المقامات المشككة فان صحة السلب لا تقتضي فيها
الخروج عن الماهية وانما تكون مضيا الذلك اذا كان المطلوب منها ضبطها وهذا اصل اصيل فخذه
واغتنم وعليه لا تشكيك هنا اعتبار الوسط بناء على كونه من صفات التغير وكون الوسط مختلفا
في الخفة والثقل وقد مرّ في كلام صاحب القاموس في تحديد وزن الدرهم التصريح به ومر ايضا في التنبيه
الاول ان الدرهم الثابت عند الشرع قديما وحديثا وزنه مختلف باختلاف الحبات ولا يقتضي القاعدة
الاكتفاء بالاقل لان الموضوع له هو القدر الجامع بين الكل نظرا لاشتهار الكون لا انطباق بعض

الاعتبار

الاعتبار يكفي في تحقق موضوع الحكم وان لم ينطبق على بعض الاخر هذا انه يقول ان المثقال مثلا موضوع
عرفي مضبوط بحبات الشعير وهي مختلفة في الخفة والثقل فلا جرم يحصل الاختلاف في الموازين
اختلافا يسيرا مغتفرا ومعنى الاغتفار الاكتفاء بموافقة احدها ولا يقدح عدم موافقة الاخر الا
مع التفاوت الفاحش فلا اعتداد بالموافق حينئذ كما لو كان التفاوت بين العشرة والثلاثين مثلا فيما يوافق
العشرة لا عبرة به لان المتعارف من حبات الشعير لا يبلغ العشرة منها ونحوه المثقال قطعا فالميزان
الذي وزنه العشرة من اوسط الشعير غلط قطعا ولو كان التفاوت بالحبة فمغتفر جدا وما
بين الطرفين مورد شكوكه فلحق ببعض المغتفر بمقتضى الاصل فلا ان موافقة احد الموازين
تكفي في تعلق الزكوة وكذا في اخراجها وقد يستدل بل استدل عليه بدليل الانسداد لان
تحصيل العلم ببلوغ النصاب عسر وحرج والاحتياط غير ممكن للدوران بين المحذورين فاجراء الاصل
يدفع المكلف في القطع بالمخالفة في كثير من الموارد فيلزم العمل بالظن الشخصي ان وجد والا
فالنوعي الذي هو هنا احد الموازين وفيه اولا ان مسئلتنا اليوم من الشبهة الموضوعية لا
من الشبهة الحكمية والكلام فيها في ان موافقة الموازين يكفي مع الاختلاف ام لا كموافقة بعض
الاعتبار في تحقق موضوع الحكم ولا مساس لدليل الانسداد ولا الحجية الظن بمسئلة الاعتبار
ولا بمسئلتنا هذه وثانيا ان الاوزان ليست من الموازين الحقيقية الخفية حتى يأتي فيها مقدمات
الانسداد المذكورة بل هي من الموضوعات الجلية الواضحة في غاية السهولة واي عسر وحرج في
تحصيل العلم هنا مع بناء الناس على ذلك في مظان الريبة خصوصا في الامور الخطيرة فلا يقتصرون
ببعض الموازين بل ربما باثنين او ثلث او اكثر وثالثا ان الاعتداد بالاول انما يتم مع عدم معارضته
بمثله فمع المعارضة يسقط كل منهما عن الاعتبار وقد يستدل بل استدل ايضا باصالة الصحة عند
الاختلاف فانا لو لم ناخذ بالميزان الموافق لحملناه على الغلط بخلاف ما لو اخذناه وطرحنا الاخر لان
الاشتمال على الزيادة مبني على الاحتياط دون الخيانة ولهذا فان الامر دائر بين امارين لا تعارض
بينهما حقيقة لكون احدهما مبنيا على المداقة والاخر مبنيا على المسامحة في الزيادة للاحتياط كما هو المشاهد

في اصول البعض المحتاطين في الاثمان ونقصان الزيادة مثل النقصان في كونهما كاشفة عن فساد الميزان
وموافقة للاحتياط مطلقا ممنوعة كما هو واضح ولو لم نقدم لعدم دخاله في الحكم للمكلفين لينافي الهما
في اصل الميزان فمسألة الحجة جارية في الجانبين وساقطة بالمعارضة بالنسبة الى الميزان بل الى فعل
الصائغ ايضا لامكان صدور كل منهما من غير غش وسداد صحيح وان كان الغش في البان بقصد الخيانة
والزيادة بقصد الاحتياط ومن شرط وجوب الزكوة فيهما كونهما مضروبين دراهم ودنانير
منقوشين بسكة المعاملة او ما كان يتعامل بها سابقا او لم يتعامل بها فعلا وحصول الحول عليه
بكون النصاب موجودا فيه اجمع فلو نقص في اثنائه او تبدل اعيان النصاب بجنسه كالذهب بالذهب
او بغير جنسه كالذهب بالفضة لم تجب الزكوة وكذا لو منع من التصرف سواء كان المنع شرعيا كالوقف
والرهن او قهريا كالغصب بلا خلاف في شيء من ذلك وقد تقدم الكلام في الكل مفصلا سوى شرط
السكة ولا خلاف في اعتبارها ايضا بل عليه الاجماع المستفيض عن الغنية والانتصار والتذكرة و
المدارك والذخيرة والاصل فيه الاخبار المستفيضة الواردة في عدم الزكوة على الحلي والسبائك و
التبر خصوص صحيحة علي بن يقطين او الحسنة ضعفها بالعمل كالصحيح وكان قال ليس عليك فيه شيء
قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب
ونقار الفضة زكوة وموثقة جميل عن الصادق عليه السلم ليس على التبر زكوة انما هي على الدراهم والدنانير
ونحوها مما دل على اختصاص الزكوة بالدرهم والدينار والتبر ذهب غير مضروب كما في الصحاح والمغرب
لكن فيه مواضع لابد من ذكرها منها ما ذكره الماتن قده من الاكتفاء بالمعاملة سابقا
ولو كان مهجورا في تمام الزكوة وهذا هو المعروف بل نفي عنه الخلاف غير واحد منهم السيد قده في
محكي الرياض ولم اعثر مخالف فيه ولا نقل وهذا هو الحجة والا كان للتأمل فيه مجال نظرا الى
انصراف الدرهم والدينار الى ما يتعامل به فعلا وربما يستفاد التعميم من بعض الاخبار كخبر زيد
الصائغ قال قلت للصادق عليه السلم اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها
دراهم يعمل ثلثه فضة وثلثه مس وثلثه رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها

قال

قال عليه السلم لا بأس بذلك اذا كانت تجوز عندهم فقلت ارأيت ان حال عليها الحول أنزكيها قال
نعم انما هو مالك قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزكيها
قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة ما يجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها من الفضة
ودع ما سوى ذلك من الخبث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم
ان فيها ما يجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبث ثم تزكي ما خلص من الفضة
لسنة واحدة وبعضه الاستفادة او التأبيد دلالة على عدم اعتبار عموم المعاملة للامكنة فكذا الازمنة
ويتبدل ايضا بالاستصحاب والعمومات فتأمل ومنها ما لو كانت السكة لغير السلطان
الوقت فصرح غير واحد بوجوب الزكوة فيه مطلقا ولعلم نعم المعاملة الامكنة كسكة السلطان
اجماعا كما ادعاه في المستند لكن عن كشف الغطاء عدم الوجوب اذا لم يعمها وبرده مضافا الى منافاته
لاطلاق الادلة خصوص خبر الصائغ المذكور وحمله على سكة السلطان تقييد بلا دليل ودعوى الانصراف
اليها ممنوعة خصوصا في نواحي خراسان التي كان ناحية منها امير مستقل ولو سلم فاللازم البناء
عليه في جميع الادلة ومقتضاه سلب الاعتبار عن سكة غير السلطان لانصرافها الى سكة وهو خلاف
ما قالوا لانهم صرحوا من غير ظهور خلاف بكفاية سكة غير السلطان مع ان الكثرة المعاملة غير
مذكورة في الاخبار حتى يدعي ظهوره في عموم البلدان بل المستفاد من المنقوش من الدراهم والدنانير
والنقد المنفي من الاستفادة اعتبار تحقق المعاملة في الجملة ولو في بعض البلدان مع ان الجمع بين
الاكتفاء بسكة غير السلطان واعتبار عموم المعاملة عجيب لانه كالجمع بين المتنافيين ضرورة عدم عموم
المعاملة لغير سكة السلطان واعجب منه عدم اعتبار العموم في سكة السلطان واعتباره في سكة غيره مع
ان عموم المعاملة لو فرض لكان في سكة السلطان لا في سكة غيره بل الا ان فعل عدم العموم مطلقا حتى في
سكك السلاطين فكيف عن غيرهم وهذا هو الوجه في عدم اعتبارهم عموم المعاملة للامكنة ان البناء
عليه ينفي بلا اطلاق الادلة على العرض النادر ولو عكس واعتبر العموم في سكة السلطان دون غيره لكان اولى
كما لا يخفى ومنها ما ان لا يعتبر بكونه دينارا او درهما فلعل نظره الى ان سكة غير السلطان

خارجة عن منصرف الأدلة ولا وجه لإلحاقها بسكة الإسلام بدعوى أن المناط القطعي وهو لا يتم إلا بما كان
معمولاً به في جميع البلدان وفيه أن هذا جيد لو كان عموم المعاملة للبلدان لا لأنها سكة
السلطان وهو واضح المنع فإن كان المناط سيما لزم الإلحاق مطلقاً ولأن النوع لا يجاوز عنه
الأصل ومنها أنه لا عبرة بكونه ديناراً ودرهماً بل يجب الزكوة في النقدين ولو لم
يطلق عليهما الاسمان بأن يكونا أنقص من الوزنين المعهودين كما صرح به غير واحد من غير ظهور خلاف
لأن المراد بهما في موثقة جميل ما كان يتعامل به في المعروف من الذهب والفضة لا خصوص العنوانين إذ المعروف
في أمثال المقام بالعنوان العام لا بالعنوان الأخص والعام هنا هو المغشوش لا الدرهم والدينار ومنها
أنه لو جرى المعاملة بالسبائك من غير نقش فوق المداد كما عن التذكرة أنه قطع الأصحاب بأنه لا زكوة
عليه وفيه أنه لا أثر للنقش بعد جريان المعاملة بدونه واحتمال كونه شرطاً تعبدياً بعيد
جداً فإن هو إلا كاحتمال اعتبار صدق اسم الدرهم والدينار تعبداً وقد عرفت تصريحهم بخلافه
فالأحوط لو لم يكن أقوى الاكتفاء بجريان المعاملة خصوصاً إذا كان في جل البلدان بأمر السلطان
ومنها حكم الصورة بأن كان مغشوشاً بالسكة ولما يتعامل بها بعد فقد صرحوا بأنه لا
عبرة به وكذا سكة من لا يتبع بلا خلاف أجده ووجهه واضح وهو منع عموم المغشوش بعنوانه باعتبار
كونه درهماً أو ديناراً إذ المغشوش بالسكة الغير المتعامل بها لا يسمى درهماً وديناراً وفيه أن المعتبر
في صدقهما شأنية المعاملة وهي حاصلة دون الفعلية فلا بد من وجوبها اللهم إلا أن يكون
إجماع على عدمها وفيه تأمل ثم لو قلنا باعتبار فعلية المعاملة فالظاهر الاكتفاء بها في نوع من كونه
واحتمال اعتبارها في شخصه في غاية الضعف في مقابل إطلاق الأدلة فالسكة الجديدة لا تذكر فيها
حتى تصير بلحيّة المعاملة فإذا تحقق الرواج فلا يلتفت إلى الأفراد الخارجة بل يتعلق
الزكوة بها ولو لم تدخل في السوق ولا وقع بها التعامل ومنها الممسوح فعن الروضة عدم
الزكوة فيه ومثله قال في المستند ونقله عن بعض مشايخنا بالوجوب لصدق اسم الدرهم والدينار ولا استصحاب
وردّهما في المستند بمنع صدق الاسم وفيه أن عدم صحته لا ينافي التمسك بالاستصحاب كما في المحقق

الذ

إلا أن يقال إنهم يتمسكون في كثير من موارد الاستعمال بإبقاء الحكم السابق بالاستصحاب مع زوال الاسم
بتجانبهما وقيل بالتفصيل بين بقاء المعاملة بها فالأول لعموم إطلاق الأدلة وعدم الدليل على
اعتبار بقاء النقش وللاستصحاب ومن زوالها وصيرورتها مهجورة فالعدم وفيه أن المعاملة
في وقت ما كاف في اعتباره فاعتبار العلم وإن كان المنافية كذلك فلا وجه لسقوط الزكوة بالطارئ
كما أنه لا وجه لما ذكره في صورة البقاء من إطلاق الأدلة وعدم الدليل على اعتبار بقاء النقش لأن
المشتق حقيقة في المتلبس فإن انقضى عنه المبدأ كما هنا خارج عن إطلاق المغشوش والتحقيق أنا إن اعتبرنا
النقش تعبداً فالوجه السقوط مطلقاً كما عن الروضة وإلا فالتفصيل متجه وهو واضح ومنها
لو جعل الدرهم أو الدينار حلياً ففي الروضة وشرحها وجوب الزكوة مع بقاء المعاملة بها
بحالها وإن زادت القيمة أو نقصت لإطلاق الأدلة وللاستصحاب ومثله قال غير واحد من غير نقل
خلاف لأن المناط في وجوبها وجود السكة والضرب والنقش وحصول التعامل بها فعلاً وصدق
الدراهم والدنانير على الحاصل فيندرج في إطلاق الأدلة ولا يجاريها ما يشتمل على أن الظاهر
منها استناد السقوط فيها إلى انتفاء شرط السكة والمعاملة لا المانعية وصف الحلي وفيه نظر لاشتمالها
على التعليل بأنه لو وجبت الزكوة في الحلي لما بقي منه شيء وهو ظاهر في المانعية سواء جعلناه علة أو
حكمة إذ لا فرق بينهما في هذا الظهور ولا يخفى ما نشأ من القرائن إلى غير المسكوك الذي يتعود فيه حصول
والتحلي بالمسكوك الذي كثر بل هو شايع جداً ومنه يظهر كونه عمومه أقوى من عموم المغشوش والدراهم
والدنانير لإمكان كونه منزلاً على الغالب وهذه الغلبة أكثر من غلبة التحلي بغيرهما ادعاءه بالإجمال
لدعوى الانصراف في كليهما فأما ما إلا أن يستفي بالمناقشة فيه من حيث تغير الموضوع فما لا يخفى فالأولى
الاستدلال عليه بما اتفقوا عليه من اعتبار السكة وعدم كفاية التعامل بالسبائك لحصول الجماع فإن مقتضاه
شرطية السكة لا مانعية الحلي ودعوى اعتبار الأمرين معاً لعدم المنافاة بين شرطيتها ومانعية الحلي وإن
أمكن لكنها خلاف الظاهر إذ المستفاد من جميع الأخبار اعتبار شيء واحد عبر عنه تارة بالمغشوش وأخرى
بعدم الحلي فإما أن يجعل النقش شرطاً والحلي مانعاً وحينئذ لا إشكال عندهم في الأول والحكم مدار

سواء اجتمع مع الحلي ام لا وان ابيت عن ذلك كله وبنيت على ان عدم التحلي شرط اخر غير السكة نقول انه ما
يلزم تعارض العمومين وحينئذ فالنسبة بينهما عموم من وجه لزم الرجوع الى عمومات الزكوة واما دعوى ورود
الاستثناء على عمومات الحلي لكونه بمنزلة المخصص فيعمل به في محله من انه مثل المقام مما يجب فيه تقديم العام
فتدبر وكيف كان فالاحوط لو لم يكن اقوى هو التفصيل وفاقا للجماعة لكنهم اشترطوا بقاء المعاملة بهما
وعدم سقوطهما بالمنع حقيقة كالثقب ونحوه وهو مشكل لما عرفت من الاكتفاء بالمعاملة وفيما مر دعوى
عدم المنافاة بين الامرين كما في جواهر الكلام المحتاجة الى التامل ومنها لو اتخذت الدراهم و
الدنانير الاجنبية قبل الكسر فهي للشيخ مكتسبة من التذكرة والتحرير والمنتهى وجوب الزكوة فيهما خلافا للمحكي
عن جماعة من الفضلاء المعاصرين لشيخنا فحكموا بالسقوط بمجرد الكسر الموجب لسقوط المعاملة لعدم صدق
اسم الدرهم والدينار حينئذ ولان المنافي للادلة يترتب على فرض تسليم الصدق واجاب عنهم
بعض معاصريهم بان مجرد الكسر لا يوجب زوال الاسم ولذا اشترط العلامة قدس سره في التذكرة بقاء
الاسم وان لا يكون مثل السحق المخرج عن الاسم ودعوى الانصراف على فرض الصدق ممنوعة لان
العلة هنا غلبة الوجود لا غلبة الاستعمال الموجبة للانصراف مع ان دليل الحكم عام لا مطلق حتى لا يشمل
بتناول النادر ثم بعد تسليم جميع ذلك لا يجب ابقاؤه اذ العبرة بالنقش والمعاملة وفيهما كما صرحوا
به في الممسوح والمعامل المهجورة فلا يشترط بقاؤهما ولا بقاء المعاملة واما عنوان الدرهم والدينار
فهما غير معتبرين فيما مر لانهما كنايتان عن المحول به الفعلية بعد جريانه متى حصل السكة والمعاملة تعلقت
به الزكوة صدق عليه احدهما سمي ام لا قلت وهو على طوله لم يات بشيء لان الكسر
كالتسبيك في اخلاله بمناط الزكوة على ما نطق به الاخبار حيث قال عليه السلم وان اردت ذلك ...
عدم الزكوة فاسبكه وما اعتمد عليه من كفاية السكة والمعاملة فيما مر باق في التسبيك ايضا فلو كفت
السكة والمعاملة وقتا ما ولم يعتبر شيء اخر غيرهما لما صدق حدوث الحرمة حدوثا للاوجه لسقوط الزكوة بالتسبيك و
الفرق بين التسبيك والسحق محل تامل وكذا الكسر المغير للعقد والمعنى نعم كلامه موجه على معاصريه حيث
استندوا في السقوط تارة على زوال الاسم واخرى الى الانصراف ولم يبق المعاملة بحالها فالظاهر ثبوت

الزكوة

الزكوة واما ما عداه فيعتبر فيه امكان الامتزاج والاحتياط في محله وتفريع على اعتبار السكة والمعاملة انه لا
يجب الزكوة في حلي محلل كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل او محرما كالمنطقة للرجل والمنطقة
للمرأة والاواني المتخذة من الذهب والفضة والات اللهو لو عملت منهما وفي بعض الاخبار وجوب
الزكوة في الحلي مذهب الجمهور مطلقا وعن التذكرة انهم اختلفوا في المحرم وقيل حكى عن
الشيخ استحباب الزكوة فيه ولا قائل منا بالوجوب ولا بالاستحباب غيره فيما عثرنا من الفتاوى ومستند
الجمهور في المحرم ان المحظور شرعا كالمعدوم حسا واما مستند الشيخ منه نفي المدارك انا لم نقف على ما خذه
قلت يمكن ان يكون هو شمول الحلي الوارد في الاخبار نفيا واثباتا للمحرم فيشمله بعض
الطلاقات الكتاب والسنة في تعلق الزكوة بالاموال مطلقا او بخصوص الذهب والفضة وفيه انه
المعدوم حسا ايضا لا حكم له بعدما عرفت من اعتبار السكة نعم بناء على عدم اعتبارها امكن القياس على اصولهم
واما مستند الشيخ قدس سره فقي المدارك انا لم نقف على ما خذه قلت يمكن ان يكون
هو شمول الحلي الوارد في الاخبار نفيا واثباتا للمحرم فيشمله بعض اطلاقات الكتاب والسنة في تعلق
الزكوة بالاموال مطلقا او بخصوص الذهب والفضة فيقطع فيه حمل الاخبار الواردة بثبوت الاستحباب فيما عداه وكذا
لا زكوة في السبائك جمع سبيكة من السبك بمعنى الاذابة بمثل الذهب والفضة كما في الجوهري لكن
المراد هنا خصوص الفضة وكذا النقار لمفرد النقار بكسر النون جمع نقرة بضمها كما في المهالك وفي
المدارك انه قطع الفضة المذابة على تغيير الادل بالذهب ويمكن العكس بان يعتقد بالبر كما في الجوهري
ما كان من الذهب غير مضروب فاذا ضرب دنانير فهو عين وقيل انه تراب الفضة وانما خص هذه الجملة
بالذكر بالذكر تبعا للنصوص وتيمنا به وقيل اذا عملها كذلك فرارا وجبت الزكوة ولو كان قبل
الحول وان استحب للشبه وستعرف واما لو جعلت الدراهم والدنانير كذلك بعد الحول وجبت
الزكوة اجماعا والقول بالوجوب محكي عن الاستبصار والمهالك المصرية الثالثة والصدوق وغيرهم
غيرهم بل عن المقنع والعقبة والمهالك المصرية دعوى الاجماع عليه لكن عن الخلاف نسبة سقوطها
الى علمائنا وعن المدارك جعله المشهور الاقوى وعن الرياض نسبة الاعانة فيما عرفت فيمادة المهملة

مما تعارض فيه الشهرة بين القدماء والشهرة بين المتاخرين ومنشاء الاختلاف اختلاف الاخبار ففي
موثقة اسحق بن عمار ومحمد بن مسلم نفي الزكوة في الحلي الا ان يفر به من الزكوة وفي موثقة اسحق بن عمار الاخر
التصريح بان عليه الزكوة مع قصد الفرار لا مع عدمه وعن قوية معوية بن عمار في الرجل يجعل لاهله
الحلي من ماة دينار والمايتي دينار وانه ان فعل ذلك للفرار فعليه الزكوة وان قصد التجمل فليس
عليه زكوة وفي مقابلتها اخبار مستفيضة نافية لها عموما وخصوصا وقد مضى شطر منها في
شرط الحول في مسائل التبديل والتبعيض وتغيير الثلث ومضى ايضا ترجيح مذهب المتاخرين في ظاهر
المعتبر فذه ان القرارة في مسئلة التبديل ليتغير نحوه في هذه المسئلة لان نقدد العنوان ظاهر في المغايرة
ويحتمل ان يكون ذكر العنوانين متابعة للاخبار وكيف كان فالاشهر الاظهر بين المتاخرين السقوط في
المسائل الثلث بل الظاهر كما عن الخلاف والرياض وغيرهما عدم الخلاف في سقوطها في التنقيص بالانتفاء في اثناء
الحول وان قصد الفرار بل عن الخلاف دعوى الاجماع على كما افقه النصوص الدالة على السقوط ايضا وقد مضى ايضا
ان مقتضى القاعدة في المقام الجمع بين الاخبار بالحمل على الاستحباب دون الحمل على التقية او ساير المحامل
البعيدة التي ذكرنا بعضها هناك مع الاشارة الى وجه الرد ولو قلنا في التبديل بالوجوب فهل يجب
تقديرا في الفريضة ما يعتبر في البدل فيجب شاة في ثلثين بقرة في الحول او ياعتبارها
هل اللازم في فريضة البدل او المبدل قبل منتصف الحول احتمالان الاظهر الثاني لظهور الاخبار في كون الزكوة هنا
معاملة بنقيض المقصود وهو التخلص من الزكوة في زكوة المبدل وتنزيل الابدال منزلة عدمه
ولذا لا يفرق بين كون البدل نصابا او لا **قلت** لا وجه لزكوة المبدل لانه لا يكون في نفسه زكوي
كما لدار ونحوها كما في الاخبار والتفصيل بين الجنس وغيره ليس في مسئلة الفرار بل في التبديل بدونه وليت
شعري من اين استظهر بعض الاعلام من القائلين بالوجوب مع قصد الفرار عدم تعميم الحكم لجميع صور
الابدال ولا يرجع ذلك المحصل سوى سقوط اعتبار الحول في الشرط كما يفصح عن ذلك ذكره في فروع
الحول ان القائل بالوجوب يدعي سقوط شرطيته ح فلا معنى لتعلق الزكوة الا بالمبدل لكن يجب
الاخراج بعد الحول لانه كما يعتبر في الشرط كذلك يعتبر في المشروط اعني الوجوب ولا تلازم بينهما فيجوز ان سقوط

الاعتبار

اعتبار الحول في الشرط وبقي اعتباره في الوجوب وهذا حسن لو كان وجوب الزكوة مشروطا بتمام الحول
اما لو لا يتعلق الا لاشتراطه بقاء المال ويقال بان الشروط من النصاب بمنزلة ما لم يكن وجه لانتظار
اخر الحول في اخراج الزكوة بعد رفع اليد عن الحول في اصل المال والشروط اللهم الا ان يقال ان المستفاد من
ادلة الفرار ليس هو ما زعمه المتوهم من سقوط شرط الحول ولزوم التخصيص في ادلة اعتباره حتى يتفرع عليه وجوب
الزكوة عند المبادلة فورا كما علمت بل هو تنزيل البدل منزلة المبدل فعلى هذا يجعل الجمع بين الانتظار الى
اخر الحول وبين وجوب زكوة المبدل دون البدل وهو حسن لكن المستفاد من الاخبار عموم مسئلة
الفرار للهبة في اثناء الحول بقصد الفرار ففي رواية زرارة انه سئل الصادق عليه السلم عمن وهب المال قبل
الحول بشهر او شهرين فاجابه الامام عليه السلم بعدم الزكوة ح فقال زرارة ان اباك عليه السلم قال من فر بها من
الزكوة وجبت عليه فاجابه عليه السلم بان هذا صحيح لو فاز بها بعد الحول لا قبله على ما هو ظاهر كلامه عليه
السلم فهذا يدل على ان الهبة في اثناء الحول بقصد الفرار ايضا داخلة في مسئلة الفرار في نظر السائل
العالم والخاصة اذ لو كانت خارجة عن محل النزاع كان اللازم الجواب بذلك لا بشيء اخر ومن المعلوم
ان دعوى التنزيل لا يستقيم هنا فلا مسلك الا بالتزام التقييد في ادلة الحول ومقتضاه وجوب زكوة
المبدل فورا والظاهر انهم لا يقولون به بل عن الحدايق والجواهر التصريح بالانتظار الى اخر الحول اللهم
الا ان نقول بعدم دخول الهبة في محل النزاع ومن ثم نقل الشهيد في الرواية اذ لا شاهد على دخولها في مسئلة
الفرار في كلمات القائلين بالوجوب فح ينبغي الجمع بين الامرين اعني وجوب زكوة المبدل واخر
الحول بما ذكرنا من التنزيل **فرع** قال في محكي المبسوط اذا كان معه حلي قيمته ماتان ووزنه
اقل من النصاب فلنا انه لا يلزمه زكوته لانه ليس بمضروب كان منه فيه من الزكوة لزمه زكوته عند الحول
بعض اصحابنا يقضى به وجوب دفع من الزايد للصنعة ايضا حتى يكون عليه في المثال نصف دينار ونصف
محكي البيان عن الشيخ في الفرار انه يتخير بين اخراج ربع العشر وقت البيع وبين اخراج قيمة
ودراهم قيمتها نصفه وبعض وبين اخراج قيمتها نساء وليس له ان يدفع مكان الخمسة مصوغة ونصف
لانه ربا ثم استشكله بانه ليس معاوضة اخراج القيمة عندنا **قلت** اما عدم كفاية قيمة

دراهم من دون قيمة بنفسه فهو مبني على وجوب التقسيط في المسألة الآتية فلو قيل بعدم وجوبه لزم هنا
الاكتفاء بخمسة دون مراعاة قيمة الزيادة لاطلاق خمسة دراهم ولا ينافيه تعلق الزكاة بالعين لا
من وجه واما انفصال الربا بالمعاوضة فمنه منتف بل منع عند جمهور منه ولو صاغ الدراهم التي
تعلق بها الزكاة فقال بعض مشايخنا باجزاء خمسة دراهم وان زادت قيمة الحلي ولعل الفرق ان
الزيادة هنا حصلت بعد تعلق الزكاة بها فلا يجب الا لمكان واجبا قبلها بخلاف المسألة السابقة فان
الزكاة هنا تعلقت بالحلي فيجب اخراج ربع عشرها قلت الظاهر ان تأخر الزيادة عن تعلق
الزكاة بالعين فانها مثل السمن الذي حدث في الحيوان بعد تعلق الزكاة به ولعله لذا امر بالتأمل و
يندفع بان الواجب عنده هو القدر المشترك بين العين وبين غيره ومقتضاه كفاية خمسة ولو احدث
الزيادة بعد تعلق الوجوب قبله نعم بناء على تعلقها بخصوص العين كما هو ظاهر القوم في النصب الملفقة من
النوعين المتحدين في الجنس وجب مراعاة الزيادة في المخرج لو حدث الزيادة قبله وكذا لو حدث بعده لو
قلنا في مثل السمن من النماء المتصل باستحقاق الفقراء ولكنه قدس سره لا يقول بذلك بل يدعي ان الواجب هو
مقدار ربع العشر المخير فيه بين الاخراج من العين وغيره وهو ينافي وجوب مراعاة الزيادة لان ربع
العشر المطلق ليس فيه تلك الزيادة واما احكامها فمسائل الاولى لا اعتبار باختلاف الرغبة مع
تساوي الجوهرين بل يضم بعضها الى بعض في النصاب وان كان اختلاف الرغبة بتفاوت القيمة كجيد
الفضة ورديها وعالي الذهب ودانيه ففي الاخراج ان تطوع المالك بالارغب فذاك والا كان له
الاخراج من كل جنس بقسطه كما عن العلامة منه في التذكرة والقواعد والشهيد في البيان وغيرهم وعن
المحقق الثاني وغيره لتعلق الحق بالعين فيقتضي التقسيط عملا بالقضية قاعدة الشركة وعن الشيخ في
المبسوط استحباب التقسيط وجواز الاخراج من الادون وصاحب الحدائق حكى التخيير قيل ولا موافق لهما قلت نعم
الحدائق الميل اليه بل نسبه بعض الاجلة من المتأخرين بامكان في المنتهى وهو جيد بعض مشايخنا نظرا
الى اطلاق ادلة الوجوب وقد عرفت انه لا ينافي تعلقها بالعين وقد يجاب بالفرق بين زكوة
النقدين وغيرهما لان الفريضة فيهما كالغلات هو كسر المشاع وهو ربع العشر بخلافها في الانعام

فانها

بسم الله والحمد لله وصلى الله على محمد واله

١٣٦

فانها عين شاة الا بالتأويل الى الحصة حسبما مر مفصلا وفيه ان الفرائض واحداث النصاب
المذكورات هنا في الغلات ايضا لان العشر وربعه بازل ايضا الى الحصة المشاعة التي تبلغ
قيمتها ربع عشر النقدين عن نفسه بالنصاب بناء على جواز اخراجه عن غيره من نصاب الثاني
من دراهم مطلقا لا من خصوص النصاب نعم لو قلنا بعدم جواز اخراجها من مال آخر غير النصاب
لم يكن بد من التقسيط لان الواجب هو خصوص الحصة الموجودة في النصاب واما بعد البناء على اطلاق
الحصة وجواز اخراجها من غيرها لكون الواجب هو الحصة المطلقة لمادونة عليها على غير جاد
لانه الاجزاء باخراجها من الردي لكونه ايضا من مصاديق الفريضة فلا فرق بين اطلاق الشاة
في فريضة الغنم والابل وبين اطلاق الحصة او ربع العشر في النصب الفضة مثلا ومما ذكرنا
اندفع ما قيل من ان مقتضى اطلاق الحصة وان كان هو الاكتفاء بالردي لكن مقتضى قاعدة
الشركة ومقتضى دفع الحصة في الاعتبار الى ربع العشر هو التقسيط توضيح الاندفاع ان المراد
بربع العشر هو مقدار الربع لا نفسه ومقدار الربع مطلق كما ان الشاة حيث لم يقيد ذلك بان يكون من
النصاب دون قابل ان يكون ربع العشر مطلقا او مقيدا ودعوى ظهوره في المقيد بلا معنى له
الا ان ذلك ممنوعة لانا نقول ان المراد به ما يساوي مقدار من الذهب والفضة لا هو هو بذلك بعد
الدليل على جواز الاخراج من غير العين فانه ينافي كون الواجب هو عين ربع العشر لان ربع العشر
كيف يمكن اخراجه من غير النصاب فلا بد ان يكون المراد به ما يكون فيما بلا الاخراج من عين النصاب
ومن غيرها وليس هو الا ما ذكرنا وهكذا زكوة الغلات فان المراد بالعشر فيها ما يساوي مقداره
لا عينه بمعنى قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر انه يجب فيه حصة وتنقطع من العشر لا ان المراد
هو العشر نفسه والا فكيف يكون اخراج العشر من مال آخر فريضة لا قيمة اللهم الا ان يمنع جواز
الاخراج من غير النصاب فريضة اذ المسلم من ثلاثة جواز الاخراج من غير اخر قيمة لا فريضة
او يدعي بدلية الدينار وخمسة دراهم بدليل شرعي للفريضتين وفيه ما لا يخفى فاما ما هو
المشهور وهو الاحوط فهنا اصل المسألة قول من دفع الفضل بين الجيد والاجود والجيد والردي

فلا يجب التقسيط في الاول ويجب في الثاني ويستدل عليه بان المستفاد من الاخبار مراعاة جانب
المالك فلا يكلف الاخراج من كرائم الاموال وعزى في كون هذا القول الى العلامة في كتبه في
التذكرة والقواعد حيث قال فيهما بالتقسيط في الجيد والردي وقال في موضع من منتهاه انه لو تساوى
الجوهران في العيار واختلفت القيمة كالرضوية والراضية اوجب التقسيط ولا يجب وانت
خبير بعدم استقامة ذلك لانه ان كان دليلا على مراعاة جانب المالك مطلقا والا فلا وهذا كله اذا
كان منشأ اختلاف الرغبة اختلاف القيمة ولو كان الاختلاف باعتبار الكيفية كما لو كان احدهما سكة
الامام العادل عليه السلم والاخر سكة السلطان الجائر فقيل انه لا اشكال في عدم لزوم التقسيط هنا
وفيه تامل فتدبر وحكى الفاضل [illegible] المسلمين وهذا كله متفرع على جواز التوزيع كما لا يخفى
ولو اخرج من الاعلى بقدر قيمة الادون مثل ان يخرج نصف دينار جيد عن دينار ادون فالمعروف الى
المشهور عدم الجواز لان الواجب هو الدينار فكيف يجزي نصفه وعن التذكرة احتمال الاجزاء ومال اليه
في محكي الحدائق بل نفى عنه الاشكال على القول بعدم وجوب التقسيط اذ متى جاز اخذ دينار من الادون
وجاز اخراج القيمة لزم جواز ذلك وفي المستند انه حسن الا انه يمكن ان يقال بعدم ثبوت جواز دفع
القيمة من نفس النصاب عن ادلته بل يظهر منه عدم جوازه فيما كان جنسا اخر عن النصاب فالاجود المشهور
ويظهر بعضه مما في جواهر الكلام قلت . اما ما في المستند فهو مبني على اصله الذي تقدم الكلام
فيه من عدم جواز اخراج الذكور عن الاناث وبالعكس وعدم جواز اخراج جنس اخر فلا تغفل وفي قوله
هنا بجنس اخر عن النصاب سواء كان من جنسه او من غير جنسه ان كانت المسئلتان واما ما في الجواهر فمردود على
الاصل المشهور المختار من جواز الدفع مطلقا اذ لا مانع هنا ابدا على جواز اخراج القيمة ومنع عموم دليله
للمقام لا ارى له وجها يلتفت اليه والظاهر ان الثمرة الحكمية تابعة من احتمال التقسيط لا معنى فعلى
القول بعدمه لا يبقى الاشكال في جواز اخراج بعض النصاب قيمة عما هو اقل الواجب ولو اخرج من الادون
قيمة ما يخرج من دينار ونصف من دينار كان اولى بالجواز كما في المدارك وتبعه الجماعة في الجواهر بل لعله
في الصورة السابقة وهو حسن لو تم ما بني عليه الوجه وقد ظهر ما فيه المسئلة الثالثة الدراهم المغشوشة
ا

لا زكوة فيها حتى يبلغ ما فيها من الخالص نصابا بلا خلاف محقق ومنقول في المسلمين بل في الحدائق دعوى
الاتفاق على المعاينة وما عن المحقق الاردبيلي في شرحه في الثانية من التامل فراجع الى المناقشة في المدرك
لا في اصل الحكم لاعترافه بالاجماع قال ان الزكوة انما تجب في الدراهم والدنانير اذا كانا مسكوكين وهذا
المسكوك المركب منهما او من احدهما وجنس اخر كالنحاس والرصاص ليس بهما ولا بدرهم ومجرد وجودهما او
وجود احدهما فيه غير معلوم كونه موجبا للزكوة الا ان الظاهر انه لا قائل بعدم الوجوب انتهى ويندفع بعموم
ما دل على تعلق الزكوة بالذهب والفضة ولا يستفاد من القصر على الدرهم والدينار في بعض الاخبار سوى
اشتراط السكة المعروف وجودها وخصوص حسنة زيد الصائغ المتقدم ثم اذا بلغ الخالص نصابا تخرج المغشوشة
عن الجياد والخالصة عن الغش لو كان بعض النصاب كذلك ولا عن القدر الخالص والظاهر ان هذا هو المراد
بالجياد كما في المدارك ويجزي الثالثة اذا كان فيه دراهم مغشوشة فان لم يعرف قدر الخالص لم يعرف ان الخالص
منه قدر النصاب سواء علم بالعدم او شك فيه فقد عرفت الحكم بلا خلاف في عدم وجوبها وانما الخلاف في
وجوب التصفية والاستعلام او جواز العمل بالاصل قبل الفحص والظاهر ان المشهور هو عدم الوجوب
بل في المسالك ما يظهر منه الاتفاق عليه وهو الذي يقتضيه كلام صاحب المدارك فرعا فيما لو عرف بلوغه
النصاب وجهل قدره من الاستدلال على عدم الوجوب بانه لا يتوقف ليقينه بينه وبين الشك في اصل النصاب
حيث يقع فيه فلذلك نسبه المصنف على عدم الوجوب عند الشك في البلوغ وقال غير واحد من المتاخرين بالوجوب
مستدلين عليه بان الزكوة وان كانت مشروطة بالنصاب ومقتضاها عدم الوجوب مع الشك في تحقق
الشرط لكن اشتراط الوجوب لا ينافي وجوب الفحص من باب المقدمة لان اصالة عدم حصول الشرط لا
اعتبار بها في امثال المقامات فلا بد من الاحتياط او الاستعلام عند الشك في شرط الواجب قال بعض
الاعيان في تقريب المدعى ما ملخصه وهو ينفي العمل بالاصل منجزة لولا ما يظهر من ان الواجب المشروط ان كان
واجبا بالنظر الى حصول شرطه فلا يجب تحصيل حصوله الا انه بالنسبة الى تحصيل العلم بحصوله من
المطلق لا المشروط فيجب عليه تحصيل العلم بحصول الشرط بعده ولا يجزيه الاستناد الى اصالة عدم حصوله
مع تيسر الاستعلام والا لسقط التكليف في جملة من التكاليف فلا يجوز له في الاستفاضة ما يحرز

معروف

حصولها وانكى استعلام معاره لا صلوة مع الشك في الوقت مطلقا ولا صوم مع الشك في الهلال ونحو ذلك مما
نحكم ببديهة الوجدان والعادة في مثله بالعصيان والمخالفة وعدم الامتثال مع ترك الاستعلام فيما نحن فيه
الاستعلام بالفحص مع الشك محكم من غير فرق بين موردي العلم والجهل الا ان يقال ان استعلام حصول
الشرط وان وجب لكن مع امكانه وانتفاء العذر معه والا فلا وجوب بحكم القاعدة المذكورة وهو
هنا حاصل للمكلف بالكسر والتصفية واخراج الدراهم عن وصف المعاملة وفيه ان ذلك حرج
المدعى اذ ربما لا يبدو لهذا مع ان تحمل هذا الحرج دفعا لتحمل الحرج الاخروي لعله لا يعد من الحرج
في شيء فالقول بوجوب التصفية مطلقا متجه ان لم يقم اجماع فيما لو شك في بلوغ النصاب كما يظهر من المالك
وغيره انتهى كلامه رفع مقامه وانما اوردناه على طوله ليندفع عنه ما اورد عليه من ان وجوب تحصيل
العلم بالشرط من باب المقدمة يتوقف على وجوب ذيها وبعد ثبوته يكون واجبا مطلقا ومع الشك في حصول
الشرط يكون الشبهة بدوية والاصل البراءة في الشبهات البدوية خصوصا الموضوعية منها على الاشتغال
بالاتفاق فاين ذو المقدمة حتى يجب مقدماته وبعبارة اخرى ان غاية ما يمكن عدم جريان الاصل في خصوص
المقام وان كانت الشبهة بدوية فلا بد فيه من الاحتياط اما لان الشبهة بالاستعلام وهذا معنى قوله ان
الوجوب بالنسبة الى حصول الشرط مشروط وبالنسبة الى العلم به مطلق لان الاصل انما لم يجر في
الشبهة لا موضوع له كما في بعض الاصناف فيكون الواجب بالنسبة الى حصول العلم مطلقا اي يجب
على كل سواء كان عالما او جاهلا وفائدة الاشتراط بالنصاب تظهر مع العلم بعدمه لا مع الشك وهذا الذي
نعلق به في وجوب التصفية اخذا من المحقق القمي ره في ابنة البنا حيث صرح هنا بان الواجب المشروط بالنسبة
الى العلم بحصول الشرط مطلق لا مشروط لكنه لم يبين وجه كونه مطلقا وهذا المقصد بين وجهه بنفسه من بناء
العرف والعادة على الفحص وانه لولاه لانسد باب الاشتغال بالتكاليف لكن يرد عليه ان دعوى عدم جريان
الاصل الحكمي اعني البراءة والاصل الموضوعي اعني عدم وجود النصاب لا بينة ولا مبينة والملازمة التي
زعمها على فرض العمل بالاصل هنا من سقوط التكاليف واضمحلالها ممنوعة جدا بل دعوى سقوط
الاصل في امثال المقام وهو الشك في تحقق شروط الواجبات بقول مطلق كما هو ظاهره ادعى [illegible]

ناشئة

١٣٨

ناشئة بالضرورة والاجماع فكيف يدعى البداهة وبناء العقلاء على تحقق العصيان في نظائر هذه
المسئلة مطلقا نعم لصاحب المعالم قدس سره كلام في ابنة البنا على سقوط الاصل عند الشك في
الموضوع موافقة المحقق القمي ره وابدل كلامه بما عرفت من كون الواجب المشروط مطلقا بالنسبة
الى حصول شرطه فحكم في خصوص شرط الاستطاعة بوجوب الاحتياط وعدم العمل بالاصل اذا علم بوجود
المال وشك في بلوغه حد الاستطاعة والظاهر انه لا يقول به مطلقا حتى مع الشك في اصل المال
لكن شك في استطاعته لموت مورثه وهو ايضا محل الخلاف ومنع ولو سلم فانما هو لشيء آخر مذكور في
محله وهو استلزام العمل بالاصل فيه فوات الحج في اول عام الاستطاعة غالبا وهذا الوجه على فرض تماميته
لسقوط الاصل في ذلك المورد لا يصلح تأسيسا للقاعدة حتى تجري في سائر الموارد حتى فيما لم يلزم فيه ذلك
المحذور اعني لزوم المخالفة الغالبية كما في المقام اذ لا يلزم من العمل بالاصل هنا مخالفة غالبية
حتى تقتضي سقوطها فما ذكره في المقام من تحكيم قاعدة الحرج على الاصل وما اجاب به عنه
من ان تحمل الضرر الدنيوي دفعا للاخروي وترجيح الضرر الاخروي مشتمل على [illegible] كان
الضرر اذا لم يبلغ حد الاجحاف وسوء حال المكلف لا يؤثر في سقوط التكاليف والضرر الحاصل بالكسر
ليس من الاجحاف كما لا يخفى ولو سلم مطلقا او فيما اذا كان المال كثيرا فلا يمنع ذلك عن وجوب
الزكوة باخراج عشر الكل او بما يقطع به البراءة لان الزكوة ليست من الاجحاف التي قطعا وانما
يجب فيه على تقدير تملكه المالك لا مطلقا كل ذلك مضافا الى صحيح خبر الصائغ المتقدم حيث قال
عليه السلم ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها
من فضة ودع ما سوى ذلك دل بمفهوم الشرط على عدم الوجوب مع عدم العلم وان اورد عليه بان الشرط
مسوق لبيان الموضوع لانه بمنزلة ان يقول ان كان بعض الفضة ما يجب فيه الزكوة فلا مفهوم له لكنه
مدفوع عن الظاهر فان التعليق على المعرفة غير التعليق على الموضوع فلا مانع من البناء على ظاهر التعليق
والاخذ بمفهومه هذا كله اذا جهل وجود النصاب في الكل ولو علم بانه عرف فيه الفضة اخرج
عنها فضة خالصة لا مغشوشة لشبهة الربا [illegible] فيهما [illegible] في المسالك وغيره

والمعنى انه مخير بين اخراج الفضة الخالصة بقدر الفريضة وبين اخراج ربع عشر المجموع ولا يخفى ما فيه
من البعد الذي لا يرتكبه المتكلم الا لضرورة باعثة عليه او نكتة بديعية غير لايقتضيها المقام ولاجل
ذلك التجاء الى احتمال حمل العبارة على ما يقطع بعدها بعضهم بعيد وهو ان يكون عنده دراهم
خالصة ودراهم مغشوشة يعني انه اذا كان كذلك اخرج من الخالص الخالص ومن المغشوشة المغشوشة
والصواب تصحيح العبارة بالتقييد لما يأتي في الكلام فالمعنى ويجوز الاخراج عن الجملة كالجيد اخراج
الفضة الخالصة وان جهل قدر النصاب فاخرج عن جملتها من الجياد احتياطا جاز ايضا وان ماكس الروم
تصفيتهما جميعا ليعرف قدر الواجب فلا يجوز العمل بالاصل هنا كما هو الصحيح وعليه الاكثر خلافا لغير
واحد منهم المحقق في محكي المعتبر والعلامة في محكي التذكرة والمنتهى ومنهم المحقق الثاني والمحقق
الاردبيلي وصاحب المدارك على ما حكي عنهم قدس الله اسرارهم وجزم بعض متأخري المتأخرين
فاستوجهوا الاخذ بالقدر المتيقن هنا ايضا والرجوع في الزائد الى الاصل اذ لا فرق بين الشك في اصل
النصاب وبين الشك في الزائد في كون الشبهة في الغالبين موضوعية بدوية فالمتبع فيها هو الاصل
دون الاحتياط وهو واضح ودعوى الفرق بالتصفية ونحوها واستبانة الفرق بينهما بان الاشتغال
في المقام الثاني معلوم بخلاف الاول فاسدة بان اصل البراءة لا يجري في غير المعلوم في المال في الجملة واما
اصل العدم فهو معارض بمثله لدوران الامر بين النصاب سبب الاكثر والاقل فاصالة عدم سبب الاكثر معارض
باصالة عدم سبب الاقل كما لو اختلف البايع والمشتري في نقد الثمن فان اصالة عدم وقوعه بالاكثر معارض
باصالة عدم وقوعه بالاقل فان كان الثمن كليا ثابتا في الذمة جرى اصل البراءة بالنسبة الى الزائد واما
لو كان الثمن عينا خارجيا لم يجر اصل البراءة انتهى هذا توضيح ما حصلته من كلام بعض مشايخنا قدس سره
في جواهره ويزيفه الاول بان الاشتغال المردد بين الاقل والاكثر الغير الارتباطيين لا يمنع عن
جريان اصل البراءة في الزائد عن القدر المتيقن بالاتفاق كما هو محرر في محله والثاني ولا
بان الامر في المقام دائر بين وجوب سبب واحد وسببين لا في مقدار سبب واحد من انقسامه
الاكثر او الاقل كما ذكر فاصالة عدم السبب الثاني محكم لا مانع من جريانه ولعله لشيخنا قدس سره الى هذا

بل

ولم يجب عنه الا بالمنع وانت خبير بما فيه وثانيا بان الزكوة وان كانت حقا ثابتا في العين الا
انه ينتزع من التكليف حسبما عرفت مفصلا في الابحاث السابقة حيث ذكرنا انها ليست حكما
وضعيا صرفا ابتداء كالدين فاللازم بعد تعارض الاصلين اعني اصالة البراءة بالنسبة الى
الزائد المشكوك فيه وثالثا بان اصالة عدم الزيادة عن النصاب الاول لا معارض لها لمقتضى
لمقتضى الاصل في نفس السببين الغير هو الاقل ورابعا بان المرجع بعد تعارض الاصل في السببين
هو الاصل في مفادهما ومقتضاهما ومقتضى الاصل عدم دخول الزائد عن العرض الاول في ملك
الفقير وبقاؤه على ملك المالك بعد الحول الا ان يقال ان الفقير يملك بعد الحول بنحو حصة من المال
المردد بين النصابين فلا بد من اخراجه ولا يحصل اليقين باخراجه الا باخراج مقتضى
النصاب الثاني بناء على كون المقام من الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالعنوان المعلوم من
حيث المفهوم المشكوك من حيث المصداق وهذا حسن لو كان المقام من هذا الباب وفيه كلام
نعرفه في ذكر الخلاف التي قال فيها بعض المحققين بوجوب الاحتياط لكون الشك في الامتثال
لا في التكليف ولكنه الاقل والاكثر مع ان كون المقام من ذلك الباب محل منع لان الواجب انما
هو اخراج حق النصاب لا عين هذا المال الخارجي لاشتماله على الحق فايجاب اخراج
العشر حتى يجب الاحتياط وكيف كان فالاصح عدم وجوب التصفية في المسئلتين بمقتضى الاصل
مع تطرق النقل عن غير المانع وان كان الاحتياط حسنا خصوصا في الثانية هذا اذا كان
العلم بالنصاب في الجملة في الذهب او الفضة ولو اجتمعا وعلم بتجاوز احد الجنسين عن
النصاب الاول الى النصاب الثاني وشك في التعيين وجب الاحتياط بالتصفية للعلم
الاجمالي بالنصاب الثاني مرددا بين الجنسين فلا مناص الا الاحتياط ثم ان له حكم سائر الاجناس
الزكوية الا من غير حكم التقدير المانصاب الانعام فلو دار الامر فيه بين المتباينين لانه اذا
شك في كون البقر مثلا ثلثين او اربعين فقد دار الفريضة بين تبيع ومسنة وهما متباينان لا بد فيه من
الاحتياط لعدم جريان البراءة ولا اصالة العدم ويرد عليه انك ما عرفت من ان الاصل عدم الزيادة عن

عن ثلثين وثانيا انه مبني على عدم اجزاء الحصّ الاعلى عن الادنى وهو وان كان مختار الجمع بل قد يقال
انه ظاهر الاكثر لكن عرفت ما عندنا فيه من المنع حيث قلنا ان تعيين الحصّ الادنى يحتمل بدل الجانب
الاعلى لا تعيينه في المثال الملتزم له بسنة فزايدا وهو ما لا مرع في المثال الحاكي بين المطلق والمقيد لا بين
المتباينين فافهم وثالثا ان القيمة مجزية مطلقا فالامر بالاخراج دائر بين الاقل والاكثر فانه
اذا دفع قيمة التبيع فقد حصل له الامتثال بقدره قطعا فلما كان ثالثا القيمة تبيعا او مسنة
ولكنه لا يدري هل بقي عليه من الواجب شيء ام لا فيدفع الزايد باصالة البراءة وسيتقدم ما بعد ذلك
في المسائل السابقة حيث اوردنا على من حكم في المسائل الخلافية اصالة الاشتغال او ما هو في حكمه
الفقرا في المال بان المرجع بعد جواز القيمة ليس سوى البراءة واما الحلات فقد يقال بانه لا بد من وجوب
الاحتياط فيها لانها اذا تلفت النصاب فقد وجب على المالك اخراج العشر مثلا مما شك في مقداره وجب
البناء على الاكثر ولا يجوز الاقتصار على الاقل وان كانت المسألة ليست من الاقل والاكثر الغير الارتباطيين
لان الدوران بينهما انما يجدي في جريان الاصل النافي للزايد اذا لم يرجع الشبهة الى الشبهة في
المصداق بعد العلم بوجوب عنوان معلوم كما لو شك في حصول التبريد بالاقل اذا امر بالتبريد اما اذا
كان كذلك فالمرجع قاعدة الاشتغال كما حققناه في الاصول لكن الانصاف ويمكن الخدشة فيه
بعد المساعدة على الاصل المسلم من وجوب الاحتياط عند الشك في تحقق الامتثال بالزايد
بان كون المقام من ذلك الباب مبني على كون العشر المامور به مقصودا بالاصالة من حيث كونه هذا
العنوان وفيه تامل بل منع اذ الظاهر كونه مرآتا للمقدار المعين من المال الموجود في النصاب فاذا
بلغت مائة وزنة فالواجب حينئذ اخراج عشر وزنات لكونها عشر المائة لا لعنوان اخراج العشر فاخراج
المقدار المطابق له من المال المحصّل عنوان العشر بينهما عرفا فالحق انه حينئذ اذا شك في كونها مائة
او مائتين فقد شك في وجوب اخراج الازيد من عشر وزنات فيدفع بالاصل نعم لو كان عنوان العشر
من حيث هو مأمورا به كامر المولى عبده بالتبريد الحاصل بشرب ماء وشك فيما يتحقق به التبريد قلة وكثرة وجب
الاحتياط بناء على الاصل المذكور وهذا بعيد جدا ثم انه في جبر الصايغ الامر بالتصفية في المسألة الثانية

والظاهر

والظاهر انه مستند الشيخ ومن وافقه دون ما تمسك به متأخرو المتأخرين من اجراء قاعدة الاشتغال فلا مانع
من العمل به بعد الانجبار بالشهرة بين القدماء وان كان لا يعدل عن الاصول والقواعد بمثله في غاية الصعوبة
على الفقيه الرابعة القرض ان تركه المقترض بحاله ولم يتصرف فيه ففي وجوب الزكوة عليه دون المقرض
ولو شرط الزكوة على المقرض قيل يلزم الشرط وقيل لا يلزم وهو الاشبه اما الاول فلان القرض من العقود الجائزة
كما هو المشهور فلا يوثر فيه الشرط ولان زكوة المال انما تجب على المالك فشرطها على الاجنبي مخالف للكتاب
والسنة فيبطل القرض مضافا الى عدم لزوم الشرط بناء على فساد العقد بفساد شرطه وكلاهما باطلان اما
الاول فلان القرض صحيح معاوضة لازمة اذ المقرض يملك في ذمة المقترض عوض ما اقرضه وهذا الحكم
المالكية لا تزلزل فيه ولا جواز ولا خلاف فيه ومعنى كونه من العقود الجائزة ما ذكره الشهيد الثاني قده في باب
القرض من تسلط المقرض على اخذ البدل متى شاء لا على فسخ العقد وارجاع عين القرض الى ملكه وبينهما فرق
لا يخفى فلا مانع من شمول ادلة الشروط واما الثاني فلان المشروط انما هو اداء المقرض ما هو واجب على المقترض لا
تحمله للحكم الشرعي وهو الوجوب ولا فرق بين ان يشترط عليه وجوب الزكوة اي يشترط ان يكون زكوة ماله عليه او
يشترط عليه اداء ما هو واجب عليه كما لو نذر وفاء دين على زيد فان نذر ان يكون دينه عليه فهو باطل وان
نذر ان يوفيه صح ولزم الوفاء والاولى ما ذكره في المسالك وغيره تحقيق المسألة اذ يدرس ذلك
في موضع شرط التمكن من التصرف والرواية المعتد بها على الجواز لو دلت فانما هو على النحو الذي قررناه ثم ان
كلامهم هنا مبني على عدم توقف الملكية في القرض على التصرف والا فلا زكوة على المقترض قطعا وفي سقوطها
عن المقرض ايضا لحصول القرض في ملكه وجعله في معرض الانتقال الى الغير وجهان مبنيان على جواز الرجوع له
على القول بعدم التوقف وهل تتعلق الزكوة بما في ذمة المقترض زكوة الدين وجوبا او استحبابا على الخلاف
بناء للاجماع هنا على العدم ولو قلنا بتعلقها بالدين كما اعترف به بعض القائلين به هناك ولان المال
الواحد لا يزكى في عام واحد مرتين وللنصوص الواردة في عدمها على المقرض وبطلان ذلك بعدم
الفرق بين هذا البحث وباب الدين والادلة المذكورة كلها منظور فيها كما لا يخفى بالتامل
الخامسة من دفن مالا وجهل موضعه او ورث مالا ولم يصل المال اليه ولم يتمكن التصرف فيه في غيبة

ومعنى طليه احوال لم يجب عليه زكوته بل زكاة لسنة واحدة استحبابا كما تقدم الكلام فيه مفصلا
وظاهر العبارة مضى الحول او الاحوال في حال الجهل فلا يتناول ما لو غفل عنه الى ان حال عليه ثم
جهله ثم وجده ولذا قيل ان المتجه فيه وجوب الزكوة ويضعف بان ظاهر كلامهم ان هذه المسألة من فروع التمكن
في التصرف والغائب اولى بعدم التمكن من الملتفت الجاهل واضعف منه ما استدل عليه باصالة تأخر
الحادث وهو الجهل واضعف منه رده هذا الاصل بانه لا يجري لاثبات شرط وهو كون المال عنده ووجه
الضعف في الكل واضح وقد تقدم بعض الكلام فيه سابقا ودعوى ظهور العبارة في غير الغافل ما ضعفه
المنع جدا لان المراد بالجهل هو عدم العلم الشامل للغافل والمتردد وهل يشترط الجهل في الاستحباب ظاهر
خبر سدير الوارد في المسألة الدال على الاستحباب ذلك فلا يشمله بالجاهل فلا يعم الغافل الا ان الظاهر
كون العبرة بمطلق الانقطاع سواء كان لجهل او لغفلة خصوصا والحكم هو الاستحباب وورود الوجوب
السابعة اذا ترك نفقة لاهله وهي معرضة للاتلاف سقط الزكوة عنها مع غيبة المالك ووجب
لو كان حاضرا وقيل تجب فيها على التقديرين والاول مروي ومشهور كما نقله الفاضل سواء اورد من شرح
ونقل عن جماعة ورد بما حكي عن الشيخ نعمة الله لا يعمل بالروايات الواردة المفصلة بين حضور و
الغيبة وهو على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد صحيحا واما على اصل القوم فلا محيص عن العمل بها الا انه لا مجال
لها في صورة الغيبة بشمل ما لو تمكن من التصرف فلا مخالفة فيها للقواعد وهذا اولى مما في الجواهر من
تطبيقها على القاعدة بحكم نقل الى كونه معرضة للاتلاف ولعدم علمه بالحال وانه باق بحاله اراد النفقة
عبارة عما هو بشيء ومحرز لذلك من الاصالة في المانعية عن صدق حلول الحول وهو عنده ونحوه
يشير اليه قول الماتن نفقة وهي معرضة للاتلاف اذ يرد عليه اولا ان مجرد كون المال معرضة للاتلاف
والزوال لا يمنع عن تعلق الزكوة كما الاملاك الجارية اما اللازمة المحتملة للزوال مثل المهر المحتمل للتشطير
وقد نبه في المدارك معتذرا عن المعرضة فانه اراد بيان الحكمة لا بيان العلة وكذا ما ذكره
في المقام من الاصالة فان المانعية لصدق كون المال عنده فان ذلك لا يمنع من تعلق الزكوة بها وثانيا
انه لا يتم فيما لو فرض علم المالك في حال غيبته بالحال وانه باق بحاله في طول الحول فان قال انا نلتزم

انما

(٤١)

هنا بتعلق الزكوة قلنا فما صار اطلاق الروايات موافقا للقاعدة بل هو نافع وانه اولى انهما
نزل انه حكم تعبدي خاص يثبت بالروايات وهي مثبتة في مقابل العمومات وقد عمل بها الاصحاب
فان الالتزام بذلك صعب مستصعب على الفقيه خصوصا مع معارضتها بما في اخبار الغيبة من
موثقة زرارة وغيرها مما دل على وجوبها في مال الغائب اذا كان قادرا على اخذه متى شاء والنسبة بينهما
وان كانت عموما من وجه الا ان ما دل على الوجوب مع القدرة على الاخذ اقوى دلالة من هذه الاخبار
النافية لاعتضاده بما دل على دوران وجوبها مدار التمكن من التصرف من الاخبار الواردة في ابواب
الزكوة كما لا يخفى على من احاط بكثير من المسائل السابقة ولو سلم التكافؤ فالمرجع هو عمومات وجوب
الزكوة لا عمومات عدمه في مال الغائب ضرورة ورودها لتخصيص او لتخصص على هذه بحيث علم ان المراد
بالغائب خصوص العاجز عن التصرف فجعله دليلا من حيث المراد بالغائب هو المتصدي العاجز دون العالم
ان مال العاجز من القادر يوجد لو وجدت يكون خروج القادر من باب التخصيص فلا عام يرجع
اليه في المقام فان المستند من الترجيح بعد تعارض هذه الروايات بما دل على وجوبها على المتمكن من
التصرف من افراد الغائب الى عموماتها فيما لغائب غير سديد وابعد منه من الهادي ترجيح هذه الروايات
على ما دل على الوجوب بالشهرة اما اولا فلان الشهرة غير محققة وان نقلها في المستند حيث جعل محل
الخلاف بين القوم والحلي تبعه في خصوص المتمكن من التصرف واما ثانيا فلان الترجيح بالشهرة و
امثالها عند تعارض الادلة بالعموم من وجه خلاف ما هو المحقق في الاصول عندنا ثم انه لو
الذي خلف لاهله نفقة وبان فيه ذو اهل عبارة انما وهذا من اوضح مصاديق عدم التمكن من التصرف
ولعل ما في هذا ناظر اليه وهو حسن لكن مقتضاه قصر النص على هذه الصورة فلو علم بالحال وتمكن
من التصرف متى شاء وحال الحول على هذا المال وجبت الزكوة وهو الذي يلتفت الى شمول النصوص
الثامنة لذلك والله العالم المسألة الثامنة لا تجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر كل جنس او بعضها
لم يجبر بالجنس الآخر لو كان معه عشرة دنانير ومائة درهم او اربعة من الابل وعشرون من البقر فلا زكوة بلا خلاف محقق
او متفق عليه عندنا اجمع كما عن المنتهى خلافا لما يحكى عن طائفة من العامة فذهبوا الى ضم الذهب الى الفضة لاتفاقهما في كونهما

بسم الله الرحمن الرحيم

اما نادلهم الى الحنطة للاشتراك في الوقت منه صحيح حماد وناطلاقه كصحيح زرارة وغيرهما مضافا الى العمومات السابقة
النافية للزكوة عما دون النصاب في كل جنس كقوله ع ليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شي وليس في اقل من ماتي درهم
شي وليس فيما دون الاربعين من الغنم شي الى غير ذلك لكن في موثقة اسحق اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك
مائتي درهم ففيها الزكوة لانه عين مال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك

النوع الـ في زكوة الغلات والنظر في الجنس والشرط واللواحق اما الاول فلا يجب
الزكوة فيما يخرج من الارض الا في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب كما يظهر من ملاحظة
لكن يستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مطلقا او مما يدخل في المكيال والميزان كما تبعنا
الكلام فيه في المطلب الثاني من مقاصد الكتاب كالذرة والارز والعدس والماش والسلت
بضم السين واللام والعلس بفتحتين بقاله صحه النبي صلى الله عليه واله كما في الشيخ وجمع
من الاصحاب وجملة من المتاخرين كالعلامة في بعض كتبه والشهيد في اللمعة الثاني السلت كالشعير
والعلس كالحنطة في الوجوب والاول هو الاستحباب هو المشهور بل قيل انه المشهور بل عن
الغنية الاجماع عليه لكن المشهور بين اللغويين على ما ادعاه بعض المحققين كون السلت قسما من
الشعير والعلس نوعا من الحنطة فيكون القول بالوجوب اظهر لكون اللغويين ادرى من الفقهاء
فيه اولا منع الشهرة لان المستفاد من كلماتهم بعد التتبع هو خروجهما عن حقيقتهما لان جماعة منهم
كابن دريد في محكي الجمهرة صرحوا بانهما تشبيهان بهما الا انهما فاطلان في حقيقتهما ولا يعارض قولهم
قول القاموس بانها قسمان منها لاحتمال ارادتهم بالقسمية هي المشابهة في الصورة او في الطبيعة
او فيهما معا لخلاف كلام الاولين وهم جماعة فانه صريح في الخروج عن الحقيقتين ولعله لذا انتهى بعض
الفقهاء خروجهما عنهما لا لان اجتهادهم مخالف لاجتهاد اهل اللغة حتى نفتقر الى الترجيح وثانيا
منع اقدمية اللغويين عن الفقهاء في تشخيص مداليل الالفاظ بل الامر بالعكس نظرا الى مهارتهم
في المنقول والمعقول غير اللغة خصوصا مع ما اشتهر من عدم دلالة كلام اهل اللغة الا على
الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز وكيف يرجح قول الجوهري على قول الفقهاء مع اعتقاده هنا

بقول

الى الدراهم في الزكوة والدينار محمول على التقية دليل المذكور فيه خبر شاهد على هذا الحمل اما التاويل بارجاع ذلك اشارة الى خصوص الدرهم كما في الشيخ واحتمل بعضهم حملها على الاستحباب مع قصد الفرار بقرينة رواية له

بقول ابن دريد وصاحب المغرب وغيرهما على ما نقل عنهم ولا صح عدم الوجوب كما ذكرنا من
الخروج عن الحقيقتين او لان المتبادر من الحنطة والشعير في باب الزكوة وغيره هو الافراد الشايعة
المعادة لجميع اقطار الارض من هذين الطعامين فلا يعم ما لا يوجد الا في بعض الاقطار كما في الصحاح
فان اكثر الناس لا يعرفونهما ومن العجيب ما عن الحلي من القول بالوجوب مع موافقته لابن
دريد في خروجهما عن حقيقة الحنطة والشعير ولا يبعد المقام الثالث احد التغليبين واما الشرط
فالنصاب وهو خمسة اوسق اجماعا مستفيضا ان لم يكن متواترا كالنصوص خلافا لما في بعض
شواذ الاخبار من التقدير بوسق كما في خبر ابي سنان عن الصادق عليه السلام او بوسقين كما في خبر
ابي بصير عنه عليه السلام فيحمل بانه على الاستحباب واحرى على التقية مثل ما فيها اتقم من سقوط شرط
النصاب وما يجب الزكوة في القليل والكثير كما في موثقة اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلام
والوسق ستون صاعا بلا خلاف محققا ومنقول بل نقل عليه الاجماع والنصوص به كصحيحة سليمان
وصحيحة زرارة وابي بكر وغيرها مستفيضة والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني بالاجماع
المحكي عن الانتصار والناصريات والخلاف والغنية ويدل عليه ايضا غير واحد من المعتبرة الواردة
في الفطرة كصحيحة ايوب بن نوح المتضمنة لارسال الراوي عن كل راس من عياله درهما قيمة
تسعة ارطال وتقرير الامام عليه السلام له على ذلك ورواية علي بن بلال وخبر جعفر بن ابراهيم
الهمداني الذي رواه المشايخ الثلثة وفيها ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي ثم
قال واخبرني يعني ابا الحسن عليه السلام انه بالوزن الف ومائة وسبعون وزنة والمراد بالوزنة
الدرهم كما يعرف المغزى ذلك من الاخبار من غير معارض سوى موثقة سماعة قال سالته عما يجزي من
الماء للغسل فقال اغتسل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة
ارطال وكان المد رطلا وثلث اواق وهي مع عدم انضباطها حيث دونت عنه في
الاستبصار خمسة امداد مكان خمسة ارطال وبويدها تعقيبه لتفسير المد كالاولى واعتبارها
اعتبارها ماول او مطروح وللصاع تقديران احدهما بالمد وهو اربعة امداد باتفاق

علمائنا من الخلاف والغفلة والمعتبر والمنقح ما الذكر ويدل على ذلك في غير واحد من النصوص
المعتبرة كصحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي وصحيحة زرارة وغيرها كما في بعض الاخبار فسر
بخمسة امداد كموثقة سماعة المذكورة على رواية الاستبصار وخبر المروزي عن الكاظم عليه السلام
الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزنه
مائتين وثمانين درهما والدرهم وزنه ستة دوانيق والدانق وزنه ست حبات والحبة
وزن حبتي شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره وهما مطرحان بالاتفاق كما
عن الحدائق او محمولان على العرف ببني صاع الماء وغيره باعتبار الاختلاف في الخفة والثقل وتداخل
الاجسام وعدمه كما عن الصدوق ره في معاني الاخبار وبابويه صحيحة زرارة المشار اليها
حيث وردت في صاع الغسل وفيها كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع
والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال لان ستة ارطال اربعة امداد وبابي الثاني ما عن
الحدائق من الملاعن بعض مشايخه ان كلا من المد رطل والصاع مكيال معين وزنتهما بالدرهم
وهو الف ومائة وسبعون درهما ويدل عليه خبر الهمداني المتقدم بناء على كون المراد بالوزنة
الدرهم لا يقال ان هذه الرواية رويت في العيون بدلا منها الوزنة بالدرهم بل في الرباعية انه
جزء احد وفيه ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا
ومائة وسبعين درهما وهو كما قال لان للهمداني جزء اخر الظاهر انه غير الهمداني المذكور
اعني جعفر بل هو لابيه ابراهيم بن محمد الهمداني فيكون النصاب ثلثمائة الف وعشرون
الف درهم على ما حسبه بعض اهل الدقة وهذا التحديد انفع من الاولين الآن دليله ما عرفته
الاعتماد عليه مشكل ولا دلالة ثم كيفما اجابني عن ناصبي اما الاول فهو التحديد بالارطال
العراقية فلان في الرطل العراقي خلافا عظيما فعن جمهور الخاصة والجمهور من العامة تقديره بستة
الاف ومائتين واربعين شعيرة يبلغ احدا وتسعين مثقالا شرعيا وهي مائة وثلاثون درهما
شرعيا وعن جمهور العامة والعلامة من الخاصة في محكي التحرير كما اسنده اليه الشهيد قده في محكي

البيان تقديره بستة الاف ومائة واحد وسبعين شعيرة وثلثة اسباع شعيرة
يبلغ تسعين مثقالا شرعيا وهي مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع الدرهم وقيل
هو مذهب صاحبي القاموس والصحاح حيث فسراه باثنتي عشرة اوقية لان الاوقية عند جمهور اهل
اللغة والاطباء عشرة دراهم وخمسة اسباع الدرهم وهي سبعة مثاقيل ونصف وعليه ملاك
الاطباء على ما عزي اليهم ومع هذا الخلاف العظيم كيف ينفع الاجماع على ان النصاب تسعة ارطال
واما الثاني فالخلاف في المد اعظم فعن المعروف من العامة انه مائة واحد وسبعون درهما
وثلثة اسباع الدرهم وهو مائة وعشرون مثقالا واختاره في محكي القاموس في تفسير الصاع ونسبه
في محكي الصحاح الى اهل الحجاز وعن الالوسي نسبته ومن تبعه انه مائة وثلثة وسبعون درهما وثلث
درهم وهو مائة وثمانون مثقالا شرعيا وثلث مثقال وقيل انه مائتان وسبعة وعشرون درهما
وسبع درهم وهو مائة واحد وعشرون مثقالا نقله في محكي القاموس عن بعض الى اهل العراق
وقيل انه مائتان وتسعة وثمانون درهما وسبع درهم وهو مائتان ومائتان مثقال ونصف
مثقال وهو مذهب العلامة قدس سره على ما نقل عنه والمعروف بين فقهائنا على ما ادعاه
بعض المهرة انه مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف درهم وهو اربعة ومائتا مثقال وربع
اي خلاف البرقي من اصحاب الحديث في معنى المد فيكون نوله ساديا او خلافا في معنى
الرطل ولكن الحاصل ان مع الخلاف في نفس الرطل والمد لا ينفع الاتفاق على كون الصاع تسعة
ارطال او اربعة امداد فلابد من البناء على التحديد بالوزن الآن في دليله وهو خبر الهمداني
المتقدم ضعيف سندا ودلالة اللهم الا ان يجبر ضعف السند بالشهرة في مقدار الرطل و
الشهرة في مقدار المد الا ان المخالف فيهما منحصر في العلامة قدس سره فان المشهور في تحديد الرطل والمد هو
المشهور في تحديد المد بما فاق للخبر المذكور كما يظهر بالتأمل وهما متوافقان لا تنافي بينهما
كما لا يخفى على المتأمل بعد التأمل وينجبر ضعف الدلالة بملاحظة روايتها في العيون وان ابيت
عن ذلك فلابد من الصحيح المتأخر او العمل بالاحتياط ومقتضى الاحتياط في مقدار الرطل هو المذهب

المشهور لامرازيد من مختار العامة الذي اختاره العلامة في محكي الحدائق بعض من المشهور وكذا مقتضى الاصل في مقدار الكحل المد فان المذهب المشهور ازيد مما اختاره العلامة قدس الله روحه كلما كان النصاب الكثر كان اوفق بالاصل كما لا يخفى ولم نطلع تحقيقا ولا نقلا على مستند للعلامة فيه في معنى الرطل بل قيل انه سهو من قلمه الشريف او متابعة لبعض العامة فلعل نقل الكلام في هذا مستند البعض فان القول بلا دليل مطلقا ممنوع عادة من اهل العلم سواء كان من الخاصة او العامة من غير بعيد ان يكون المغايرة بين مختار العلامة في مقدار الرطل مختار غيره نظير المغايرة التي نقلناها عن اهل اللغة في ضبط مقدار الدرهم والمثقال من حيث اختلاف حبات الشعير ثقلا وخفة وهكذا الحال في مغايرة مختاره لمختارهم في وزن المد وكيف كان فالمتبع في تعيين الرطل هو المشهور وكذا في تعيين المد لما عرفت من مساواته للمشهور فاذا قام الدليل على وزن الرطل الذي فسر به العلماء وكان موافقا لتفسير المد الذي فسروه به ايضا فهو حجة للمشهور في المتخصص اعني مقدار الرطل ومقدار المد فانهم قالوا المد رطلان بالعراقي وربع رطل فيكون النصاب بالعرب الفين وسبعماية رطل بالعراقي والرطل كما عرفت ماة وثلثون درهما ستة عشر بلغ تسعين مثقالا شرعيا وكل مثقال شرعي ثلث ارباع المثقال الصيرفي ويدل عليه الاخبار المتقدمات فاذا كان الصاع تسعة ارطال او اربعة امداد لزم ان يكون كل مد رطلان وربع رطل مما عن البزنطي من اصحاب الصادق عليه السلام تفسيره برطل وربع غير واضح المستند غير معتقد سماعه المتقدمة المخبرة للمد برطل وثلث اواق وعنيه انه مبني على كون ثلثنا اواق ربع رطل وهو باطل لان الاوقية على ما عن الجوهري اربعون درهما وربع الرطل اعني ماة وثلثي درهما اقل من ثلثة اواق كما لا يخفى ولو بني على ما عند اهل الاطباء من تقدير الاوقية بعشرة مثاقيل كما هو المعلوم كان ربع الرطل الكثر من ثلث اواق كما لا يخفى ويحتمل غير بعيد ان يكون مراد البزنطي بالرطل الحد المكي الذي هو ضعف العراقي فينطبق على المشهور من تقدير المد برطلين وربع نقريبا كما يظهر بالتامل وكيف كان فقد ظهر ان وزن النصاب درهما على ما حسبه بعض المدققين

بعد ضرب خمسة اوسق في ستين صاعا وضربها في تسعة ارطال او اربعة امداد تكون ماة الاف معا احد وخمسين الف درهما لان كل رطل ماة وثلثين درهما وكل مد رطلان وربع هو نصف المثقال الصيرفي وربع عشره لان كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية وكل مثقال شرعي ثلثة ارباع الصيرفي وهو العقد المطرد في جميع الاقطار والامصار واما التقدير بالامن وغيره من الاوزان المتعارفة المختلفة باختلاف البلاد فنادر الا انا نذكره في المنتخب له الا انهم قد يتعرضون لذلك تسهيلا على عوام قطره وبلده فقال بعض علماء العجم ان النصاب بالمن التبريزي بموجب ما عرفت من التقديرات المعتبرة مائتان وسبعة وثمانون منا ونصف من ومائتان وخمسة وعشرون مثقالا صيرفيا والمن التبريزي ايضا قسمان قديم متروك وجديد مستعمل فالاول القديم منه سماه مثقال والمن الثاني منه ضعفه وهو المشهور بالمن الشاه العباسي سمي باسم الشاه عباس الصفوي منضبطه بعض مشايخ بلدنا هذه وهي النجف الاشرف فقال وقد اعتبرناه فكان اثنى عشر وزنة الا ربع الوزنة البقالية وهي خمسة مثاقيل صيرفية ولا فايدة في هذه التحديدات بعد اختلاف الموازين باختلاف الاعصار والامصار فالضابط هو التحديد بالمثقال الصيرفي المعلوم اللوازم فقد عرفت حقيقة الحال فيه ثم ان التقدير للنصاب بما عرفت تحقيق لا تقريب على ما هو سائر التقديرات الشرعية فلو نقص عنه شيء لو قليلا فلا زكوة للاصل وظاهر التقدير به في الاخبار وصرح بعضها كصحيحة زرارة ومن بكير فان كان من كل صنف خمسة اوسق غير شيء وان قل فليس فيه شيء فان نقص البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة اوساق صاع او بعض صاع فليس فيه شيء نعم لا بأس بما فيه التراب والتبن ونحوهما مما جرت العادة على عدم سلامته الا مع خلطها وان لزم من وجودهما نقصان النصاب تحقيقا لانها مغتفرة حتما للادلة على التقريب على الفرض النادر ولم اجد لا خلاف في شيء من ذلك سوى ما عن العامة فقيل انه تقريب لان الوسق حمل والحمل غير منضبط عادة فلا وجه للبناء على التحقيق الوزني وفيه ان كونه حملا غير منضبط لا يجدي بعد الضبط الشرعي بالصيعان و

واما ما عن العلامة ره من الرد عليه بان المعتبر هو التقدير الشرعي دون اللغة ففيه ان الشارع هو الذي قدره بالارطال فيكون هو التقدير الشرعي فمنى سبق فتنق

النصاب ٣٢

الارطال والامداد المضبوطة بالدرهم الذي هو من الاوزان وانما الخلاف فيما لو اختلف الكيل و
الوزن ولم يتصادقا فبلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فانه اخف من الحنطة فهو المنشئ لوجوب
الزكوة على الاقوى وينقل عن بعض المجتهدين الوجوب ثم قال بعد ما يليق بوجهه وعلله في المدارك بان
الشارع انما اعتبر الوزن دون الكيل ورده بانه مناف لما قاله في المنتهى والتذكرة من ان المعتبر عند
الشارع هو الكيل وانما اعتبر الوزن تسهيلا للضبط وفيه انه لا منافاة بين اصالة الكيل و
بين تقديم الوزن بعد ان حصل الضبط بالوزن من الشارع فان الجمع بين التقدير بالكيل اولا ثم ضبط
الكيل بالوزن هو ما قاله في المدارك وجعله وجها لكلام العلامة في المنتهى وحينئذ فذلك على المورد
مبني على الاكتفاء بكل منهما نظير الاشبار والارطال في تقدير الكر عملا باطلاق الدليلين وفيه ما لا يخفى
من عدم الاطلاق في الكيل هنا بعد انضباطه بالوزن بخلاف اشبار الكر فان الاطلاق وابطال
دليل الارطال فيه متباين بالاكتفاء بكل منهما هناك كما هو المشهور فقياس المقام بالكر مبني على عدم
الالتفات الى الفارق المذكور ويستدل في المستند على الاكتفاء بكل منهما بان الاصل في النصاب
الكيل لكن تحديده بالوزن تقريبي لا تحقيقي فان كان الكيل تحقيقيا فلا ينقص من النصاب بصاع
او بعضه لم يجب كما في الصحيحة المذكورة لكن الوزن الذي ضبط به الكيل تقريبي لا لان الاوزان بل
بالخصوصية المقام وعدم الجمع بين الكيل والوزن مع ما نجد بالعيان من عدم التوافق بينهما غالبا
ولو يسيرا فان الكيلة في بلدنا بكيل مخصوص وكل احد يقول انه من تبريز وهي تسماة مثقال
وانه يحصل مع انها قد تزيد وقد تنقص ولو اشترى احد مائة كيلة ووجدها الا زيادة مائة من
ينقص من اربعة لم يحكم بتسلطه على مطالبة النقيصة هذه خلاصة ما اطال في مجال النقل
فيه غير خفية ثم ان ما ذكره لا يدل على الاكتفاء بكل من الوزن والكيل مع الاختلاف الفاحش
الخارج عن حد التقريب الذي زعم بالوزن عليه وانما يدل على تقديم الوزن التقريبي كما قال
العلامة وصاحب المدارك قدهما لان كون الوزن تقريبيا او تحقيقيا شيء اخر والاكتفاء بالكيل عند
الاختلاف شيء اخر وما ذكره على تقديره لا يتحقق دليلا على الثاني بل على الاول فافهم ثم انه لو كلام

اقو

اقوى في المقام فان ما عن الحدائق بعد نقل ما في المدارك من ان هذا التقدير تحقيق
لا تقريب انتهى من ان اراد ان الصاع تحقيقي فهو كذلك كما اتفق عليه في الصحيحة وكذا لو اراد
ان الصاع تحقيقي فهو كذلك كما اتفق عليه في الصحيحة وكذا لو اراد ان الوزن تحقيقي اذا
اعتبر النصاب بالوزن واما لو اراد ان النصاب لا يختلف ابدا ففيه ما عرفت من
الاكتفاء بكل منهما وهو ملازم للاختلاف كما لا يخفى قلت ما ذكره انما يتم لو
كان اطلاق في دليل الوزن كما في وزن الكر بان وجدنا النصاب كذا وزنا من غير ملاحظة
الكيل في ذلك واما لو لم يكن كذلك بل ورد التقدير بالكيل خاصة ثم ضبط الكيل بالوزن
لم يكن وجه للبناء على التحقيق في الوزن بعد ما يحصل الضبط المذكور على التقريب دون
التحقيق ولو بلغ الوزن دون الكيل فهو محل المنع وجوب الزكوة فيه نظرا الى المستفاد من
مقتضى القاعدة وصحيحة زرارة وابن بكير المصرحة بعدم الوجوب اذا نقص من الكيل
ولو قليلا عدم الوجوب الا ان الظاهر ان من تعلق حكما على مكيال له وزن تقريبي يعتبر
ذلك الوزن تحقيقا انتهى قلت لا اشكال في اعتبار الوزن مع عدم معارضة الكيل
انما الكلام في اعتباره مع العلم بالمخالفة فنقول يقتضي تحديد الكيل بالوزن الاعتبار
به خاصة ولذا قلنا في عكس الصورة بعدم الوجوب بمقتضى القاعدة الوجوب لا مهمة فكيف
ما لو ان يقتضينا هاهنا عدم الوجوب مضافا الى الاجماع الذي ادعاه على الوجوب لكن الانصاف
الاشكال في ذلك لولا الاجماع ولا اظنه في نظائر المقام من الفروع اذ الغالب بلوغ الوزن
الكيل فلو بلغ الوزن دون الكيل كان هذا خلاف الغالب فلا ظهور للتحديد بالوزن
في سقوط اعتبار الكيل خصوصا في مقابل صريح الصحيحة المذكورة ثم ان الحد لا بد
ان يكون مساويا للمحدود كما صرح به علماء الميزان فقولنا الانسان حيوان ناطق يدل على
ان كل انسان حيوان ناطق وكل حيوان ناطق انسان فمقتضى تحديد الصاع بالوزن
انه متى صدق الوزن صدق الصاع عند الشارع وان لم يبلغ الصاع الحقيقي ولازمه وجوب الزكوة

ح الا ان التحديد بهذا على البين بمعنى ان كل وزن صاع تصنيفه على البنية فلا يكشف عن كون مراد
الشارع من الصاع مطلق الوزن ولو لم يبلغ الصاع وان كشف عن الكلية الاولى اعني كل
صاع وزنه كذا لكونه مستفادا من عموم قوله كل صاع كذا ومقتضاه عدم الصدق في العكس
اعني ما بلغ الكيل دون الوزن فيحكم بان هذا الكيل ليس باصلاح عموم الصاع فكانه قال
الصاع ما كان وزنه كذا فكل ما لم يبلغه فليس من افراد الصاع وهذا بخلاف الكلية الثانية
اعني قولنا كل ما كان وزنه كذا فهو من افراد الصاع فانه غير مستفاد الا من مقام التحديد
فاذا كان التحديد مبنيا على الغالب نظرا الى ندرة تخلف الصاع عن الوزن لم يكن التحديد
المذكور ظاهرا في دخول هذا الفرد في عموم اذا كان غيره اي فيه نقصة الزكوة فظهر
الفرق بين المسألتين حيث قلنا بان التحديد تحقيقي في عدم وجوب الزكوة في الاولى وتحقيقي
في وجوبها في الثانية وان شئت قلت ان ههنا امرين احدهما ان الطعام اذا بلغ وزنه
اوسق وجب فيه الزكوة وثانيهما انه اذا لم يبلغ ذلك لم تجب وتحديد الوسق بالصاع
والصاع بالوزن يكون مخصصا للعام الاول لعموم التحديد فان مقتضاه ان كل ما لم يبلغ ذلك
الوزن ليس بصاع بقاعدة عكس النقيض اما الكلية الثانية فلا مخصص لها لان التحديد
لكونه غالبيا لا يدل على ان كل ما يصدق الصنف صدق الصاع ولو منع الغلبة فهو يدل على عدم الكلية
بالمفهوم لا بالمنطوق والمنطوق مقدم عليه بدلالة الصحيحة اذن فافهم وكيف كان فالنصاب
يعتبر في الغلات بعد الجفاف فلا عبرة به حال كونها رطبة وقد نقل عن المنتهى والتذكرة الاجماع عليه
ويدل عليه القسم مصحيحا سليمان والحلبي حيث نفى فيهما على اعتبار النصاب في حال كونه زبيبا وكذا
يدل على ذلك ما دل على انه ليس في اقل من النصاب في التمر والزبيب شيء لانه بالملازمة يتناول
ما لو كان في حال كونه رطبا او عنبا بقدر النصاب ويتم في غيرهما بعدم القول بالفصل وهذا لا
ينافي تعلق الزكوة بالعنب والرطب كما لا يخفى ولا كلام في اعتبار الجفاف اعتبر عليه فلو بلغ
تمرا وزبيبا قدر النصاب بعضها او منضما الى غيره لا كل وجبت الزكوة ثم ان نصاب الغلات

نصابه

نصاب واحد فلو زاد وجبت الزكوة مطلقا قليلا كان او كثيرا بخلاف النقدين كما مر وكيف كان
فلو نقص من النصاب شيء ولو يسيرا فلا زكوة فيه واما ما زاد ففيه الزكوة وان قل بلا خلاف
في شيء من الحكمين كما علم من بعض الاخبار المصرح بالاول واما الثاني فهو مقتضى العموم مضافا
الى الاجماع المحكي بل المحقق والحد الذي يتعلق به الزكوة من الاصناف الاربعة ان يسمى حنطة
او شعيرا او تمرا او زبيبا وقيل بل اذا اشتد الحب واحمر ثمر النخل او اصفر او انعقد الحصرم
والقول الاول المختار المشهور في الكتاب على ما نسب ويحكى المعتبر وبه قال الشيخ سديد الدين والد
العلامة قدس سرهما في محكي المراسم وفخر الدين على ما نقل عنهم وسبقهما الديلمي في محكي المراسم
والاسكافي والشيخ في محكي النهاية ومال اليه الشهيد في محكي الروضة والسبزواري في محكي الذخيرة
وغير العلامة والفاضل الهندي في محكي شرحه وقواه في الرياض على خوف وكذا
بعض مشايخنا قدس سره في جواهره واختاره صاحب المستند وعن مفتاح الكرامة انه ظاهر
المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والاشارة وغيرها لحصرهم الزكوة في
الغلة التي هي الحنطة والشعير والتمر والزبيب بظاهرها اعتبار صدق الاسامي والقول
الثاني للشيخ في غير النهاية والحلي بل عن غير واحد انه المشهور بل عن المعتبر والمنتهى ان القول
الاول لم يعلم قائله غير المصنف ولعله لم يظفر بخلاف الاسكافي والديلمي الذي نقله غير واحد وعن جماعة
التوقف في المسألة وفي المدارك كما عن الذخيرة اختيار مذهب المصنف في العنب والحصرم فنفى
عنهما دون العنب وعن البيان انه نقله عن الاسكافي والمصنف ولعله اخذه من عدم ذكرهما الحصرم
لان نصبهم في الكتب الثلثة والمعروف من مذهب الاسكافي نفي الزكوة عن العنب ايضا
وكيف كان فلا ريب بالنظر الى الادلة في هذا القول لولا دعوى اجماع او ركب في المقام ولا ما القول
الثاني المشهور ثم الظاهر ان خلاف المصنف والاسكافي وغيرهما لا يسري الى الحنطة و
الشعير كما يرشد اليه فرض الخلاف في النافع على خصوص التمر والزبيب لان الظاهر صدق الحنطة و
الشعير اذا اشتد حبهما ولا يتوقف صدقهما على الجفاف الكلي فضلا عن الانضرام والتصفية كما عن بعض

التاسع انه ان اتقى استظهر امتصلس لخلاف لما ومن الخلاف اما تعارضا قوال اللغويين
في صدق لفظ الخمر على التمر والزبيب على الغلات الاربع قبل الغليان على العنب التام والمائع منه
المورد اللغة على تقدير تسليم عموم المعنى للغير ضرورة صحة السلب في العرف العام حسبما عرفته
التاسع واما الخلاف الاعتبار في الاثبات والنفي فمستند الى التمسك بنفي الامام الى اهل
اللغة مصرحا بان ليس نبيذ من الترمات الطبيخ منه فمستند جماعة لحمت باسم الخمر المعلق عليه
الزكوة في النصوص ومستند الجماعة فدعوى في محكي المنتهى ولم يعرف الصدق ما يناديه الغلات قبل
الجفاف لكن الظاهر منه عدم الفرق بينهما من هو ماوي مكان عن الفخر قد ايضا دعوى اندراج
البسر والرطب تحت اسم التمر لغة وعرفا ومحصله ان سلبه عنهما صحيح عرفا فيلحقان بالمجاز لانه خير من
الاشتراك ولم يغفل عن المخالف انه انما يحمل في دعوى صحة السلب عرفا بان اللغة مقدمة على
العرف عند التعارض ولعله اراد بالعرف العرف الحادث فيرجع الى اصالة عدم النقل والا فالعرف مقدم
العرف على اللغة عند التعارض فاجيب عنه بالمنع من التسمية ومن صرح من اهل اللغة بل صرحوا
بخلافه حيث صرحوا بان ثمر النخل له اسماء مختلفة الاول البسر الثاني الخلال الثالث التمر فكيف
نسب اليهم خلاف ذلك قالوا وان كان في كلام بعضهم دلالة اما بما على التسمية والصدق فهو
معارض بتصريح الكل او جل بخلافه ولو سلم فقصوى ما يثبت من اهل اللغة الاستعمال وهو اعم من
الحقيقة ومع الكل نظر لان اتحاد التسمية وعدمها خلاف ما شاهده في بعض المقامات من اطلاق
التمر على الخلال والرطب كما اذا اريد تعيين اجناس الثمار عند تعدده كما اذا جمع خلال وعنب في
اناء وسئل الجاهل بالثمار عن اسمهما فيقال له هذا تمر وهذا زبيب وكذا لو تقدم الخلاف
التمر مثلا على الخلال فلا شك في الاطلاق على المادة الجامعة بين الامرين كما اذا قيل في التمر ذكوة لاشك
الزمان ذكوة ونحوه ان الطبيب لمنعه عن اكل التمر وعلم منه الرطب بل الخلال ايضا وكذا لو نذر
ان لا يأكل التمر في عدم تصديق العلاقة ودلالة في مقام التعارض اهل اللغة ايضا لا يبعد تحقق
ما عرفت ودعوى انه دعاية لارعاية شبهة سارية الجميع الناقلين عن اهل اللغة بل الى كلام اهل

اللغة

اللغة فلا وجه للاعتماد على اخبار الجوهري مثلا دون العلامة فذهب كما لا وجه لحمل اخبار الجوهري
مثلا واخبار العلامة مختلفا مع ان الجوهري وغيره من اللغويين غالبا يعتمدون في نقلهم على
استعمالاتهم في استعمالات العرب فهو مع ما عن المراد وعند الشك في الاندراج للمفلس بانه
الا ومثله خير اما حيث نقض الواضع واما ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيحمل على المجاز جمعا
بين كلام اللغويين كما في الرياض ففيه ان الاعم انما هو الاستعمال نفسه لا حمل ما لا ملاق في
مادة غير واحد من اهل اللغة مصرحا بان قولهم ان النبيذ خمر مثلا دليل على شمول الخمر لمائع
النبيذ فلا وجه لحمل قولهم هذا خمر مشيرا الى الرطب او الخلال في مقام تمييز جنسه عن غيره على
المجاز اللهم الا ان يدعى صحة السلب عرفا ويجعل ذلك قرينة على بناء الحمل المذكور على ضرب من
المجاز كما هو القاعدة اذا اشتبه حال الاطلاق والحمل من حيث كونه على وجه الحقيقة او
المجاز ففيه انه انما يجري في متحد المعنى قطعا اذ شك في الاندراج كما لو علمنا ان
الخمر لها معنى واحد ثم رأينا اطلاقه على النبيذ ثم وجدنا صحة سلبها عنه علمنا بان
النبيذ معنى مجازي للخمر لما تقرر في محله من تقديم صحة السلب على الاطلاق عند المعارضة لكونها
اقوى والمتعدد المعنى بمقتضى علائم الوضع ففيه دلالة صحة السلب على مجازية المعنى المكوت
المسلوب عنه كلام فيما لا يذكر في محله لاحتمال كونه الملحوظ في السلب هو الوضع الاخر فلا يدل على
الوضع للمسلوب عنه ولو سلم دلالة صحة السلب على كون المسلوب عنه مجازا او كون الامارة
القائمة على الوضع فيه ضعيفا في جنب السلب المطلق المجرد عن القرينة كما هو احد الوجهين او
اقويهما فيمكن منعه فيما اذا كان احد المعنيين اشهر من الاخر فان السلب مع اشتهار احد المعنيين
لا ظهور له في علامة الوضع من المسلوب عنه ولو سلم عدم تاثير الشهرة في القاعدة لا ثباتها على تقديم
صحة السلب على الاطلاق والتزمنا حمل الاطلاق على التجوز حكم بشهادة صحة السلب لكن منعه ايضا في
متعدد المعنى مع اشتهار اللفظ في بعض الافراد فلا يدل صحة سلب الخمر عن النبيذ مثلا على كونه مجازا فيه
اذا كان ماء العنب معناه الاشهر اطلاقه عرفا وكانحو فيه من احد البابين لان الخمر التمر اما من

للبايع بعض مخصوص به بالاتفاق وانما البحث في ثبوت موضوع عام اخر له يندرج فيه الرطب
والخلال او انه من متحد المعنى قطعا وانما البحث في عمومه للبسر والرطب او اختصاصه باليابس
فاذا تم بعض ملائم الموضوع كالحمل والاطلاق على هذا الموضوع العام لم تنفع صحة السلب عن الرطب
والخلال لتم فائدة عدم ثبوت ذلك الموضوع لان انتفاء الاطلاق على اليابس يمنع عن دلالة صحة
السلب على عدم الموضوع الاخر على التقدير كما لا يخفى ومحصل ان الناظرين في كلام العلامة ره
والباحثين عليه ما انصفوه خصوصا في عدم تصديقهم اياه فيما نقله عن اهل اللغة من التصريح بان
البسر نوع من التمر خصوصا فيما نقل عن علماء اللغة من التصريح بما قال لان مستندهم ان كان نفي عدم
الوجدان ففيه ما لا يخفى وان كان هو نقل اهل اللغة على خلافه ففيه انهم ما لا يخفى المادة فكيف
فلضعف الشهادة على النفي في جنب الشهادة على الاثبات لان غاية ما اعتمدوه في هذا نقل المصرحين
بالعدم من اللغويين ما وجدوا من يصرح من العرب بان البسر نوع من التمر وهذا لا ينافي وجود
من يصرح بذلك واما ثانيا فلان النقل الذي اعتمدوه على رده ليس بنص لان صاحبي الصحاح
والجوهري وغيرهم انما قالوا ان ثمرة النخل اوله طلع ثم بعده خلال وبعده ثم اخره ذلك ثم انه
على اختصاص كل مرتبة منها باسم خاص وانت خبير بعدم دلالته على عدم صدق جنس التمر عليه
الا ترى ان لكل مرتبة من مراتب الابل اسم مخصوص ومع ذلك يندرج جميع الاسنان فيها تحت اسم
الابل كما لا يخفى وبعد ذلك يظهر ان نقل العلامة نقل بلا معارض لان لم معارضا انوي يعم هذا
الاستدلال لا يتم في الحصرم قطعا لان الزبيب لا يصدق عليه ولا على العنب فالظاهر ان مراد
العلامة ره الحاقه بالبسر فيها لا موضوعا وهذا مبني على الاجماع لم لكن بانه ثم دلالة فلا يدل على
تعلقها بالحصرم كون البسر والخلال نوعين من التمر اللهم الا ان يرد الاستدلال بالعمومات
بالاطلاقات الواردة في وجوب الزكوة على التمر بوجه اخر وهو دعوى ورودها في مقام تمييز
الاجناس الزكوية بعضها عن بعض لا لبيان تمام الموضوع المتعلق به الزكوة حتى يتمسك باطلاق
التمر بعد تسليم صدقه على البسر ولا ريب في هذه الدعوى بين ما اشتمل على بيان النصاب وغير المشتمل

وان

وان كان دعوى الورود في مقام بيان حكم اخر اعني تعيين الجنس الزكوي عن غيره في الاول اوضح منها في
الثاني فلتقيد بحيث النصاب عمومات وجوب الزكوة فيما تعلقت بها والادلة الامرة بها في
الحنطة والتمر لا تصلح للتقييد بها اذ ليس المراد منها الا [illegible] الا جزء مقابل الحنطة و[illegible] غيرها
من الاجناس الاخر فانه اذا ذكر بعض هذه الاجناس في مقابل الاخر يراد منها بقرينة المقابلة مواردها من جودة
في جميع ما لحقت لا خصوص المتصفة بتلك العناوين وهذا امر لا يخفى لا ينكر الا مكابر لكن يدفعه
ان عمومات ما تعلقت بها ما لكنه عن زمان تعلق الوجوب قطعا فلا تصلح دليلا على شيء من المذهبين الا
الثالث الاخبار ومنها ما رواه في الكافي في الصحيح عن سعد بن سعد الاشعري قال سألت
ابا الحسن عليه السلام عن اقل ما تجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوسق بوسق النبي صلى الله
عليه واله فقلت كم الوسق قال ستون صاعا فقلت فهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا
صيره زبيبا قال نعم اذا اخرصه اخرج زكوته ونقلها صاحب المدارك بالفعل مستندا دلالة
مكنا الجزء الاخر وهو كل لكن اجابوا بضعفه في المستند والرياض وعلى الذخيرة بوجوه احدها انها
تدل بالمفهوم على عدم الوجوب مع عدم الخرص وللمعاصرين ثانيها انها تدل على وجوبها بالخرص وهو
باطل اجماعا وثالثها انه يحتمل رجوعه الى الفقرة الثانية دون الاولى ورجوع الضمير المنصوب الى
الزبيب فيكون دليلا على خلاف المدعى وهو توقف الوجوب على صيرورته زبيبا ورابعها
انه يحتمل ان يكون بالحاء المهملة اما من حرص المتعاد الى [illegible] فيه شيئا فيكون كناية عن صيرورته
زبيبا او بمعنى الحارس كما ورد ان للحارس المتناوله فالمعنى نعم اذا حرصه صيرها زبيبا
اخرج زكوته وخامسها ان العنب لا يخرص عادة الا اذا اريد ابقاؤه ليصير زبيبا لان
ما يؤكل عنبا لا يخرص [illegible] في خرصه مما يحتمل ان يكون المراد هنا كناية عن تركه ليصير
زبيبا من باب التعبير عن الملزوم باللازم وسادسها انه من جملة اخبار الخرص التي استدل
بها على هذا القول ولا دلالة لها كما ستعرف ذلك وهذه المناقشات كلها واهية لا يلتفت
اليها لابتنائها على جريها مجرى الظاهر الا انه لا بأس بالاشارة الى وجوه فسادها تحفظا عن غرور

من لا بصيرة له اما الاول فلان المراد بالخرص هو اداته لا نفسه فيدل بالمفهوم على وجوب تعجيل
اداته وهو المدعى واما الثاني فلان مقتضى الشرطية سببية وقت الخرص لا لتقدير ان المراد
الزمان لا سببية نفس الخرص ومعه المدعى فكيف يكون مخالفا للاجماع مع ان الايراد مبني على كون
الخرص شرطا لقوله ثم وهو ظاهر المنع بل الكلام مستانف فيكون شرطا للاداة الا انه خرج فافهم
واما الثالث فلان ارجاعه الى الفقرة الاخيرة على تقدير بعده غلط لا يمكن المصير اليه لانه اذا
صيرتم زبيبا وجب اخراج زكوته بالوزن لا بالخرص اما على الصحيح الكرم فصار زبيبا الخ
زمان الخرص بناء على ما تعرف من كونه وقت الخرص وتسميته عنبا فمحلا قرينة على كونه راجعا الى
الاولى مع ان الحمل عليه خلاف ظاهر صيغته اذ المناسب له ان يقول اذا صار زبيبا لا اذا صيرتم
كما هو واضح واما الرابع فلعكس ما ذكره لبعيد ان يرجحها محتاجان الى القرينة فقرينة فلا يجب
المصير اليها بمجرد الاحتمال حالة التردد بل الاستدلال بالادلة لا ان احتمال التصحيف متطرق الى جميع
الاخبار الموجودة في الكتب واما الخامس فلتكرار اخبار الخرص وبيان الكلام فيها ثم ان
الاستدلال بالرواية على وجوبها في الحصرم والخلال بالرطب موقوف على الاجماع المركب والا
فهو لا يدل الا على مذهب صاحب المدارك وهو واضح ومنها صحيحة سليمان بن خالد ليس
في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا دل على تعلق
الزكوة بالرطب والخلال وعلى العنب اما الاول فلان المراد بالنخل ثمرته كما لا يخفى وثمرة النخل صادقة
على البسر الذي هو فضلا عن الخلال والرطب وفيه ان المراد بالنخل وان كان هو الثمرة لكنه مستفاد
بدلالة الاقتضاء والدلالة الاقتضائية لا اطلاق لها كما لا يخفى على البصير واما الثاني فهو واضح
صريح في خصوص العنب وحمله على المادة الموجودة الجامعة بينها وبين الزبيب وان امكن فيكون
كالفقرة الاولى في عدم دلالتها الا على وجوب الزكوة في هذا الجنس من غير النظر الى شيء من حالاته
الا انه خروج عن ظاهر العنوان من غير دليل ومجرد الاحتمال غير نافع في الاستدلال وقوله زبيبا
حال مقدرة فالمعنى ان العنب اذا بلغ خمسة اوساق زبيبا وجبت فيه الزكوة كقولهم ولو خرج

لهاز

المسافر ينتظر الرفقة فان كان في صدد المسافة فقصر فيه واجيب عنها ايضا بوجوه الاول ما عن
الذخيرة حيث قال على ما حكاه عنه في الرياض ان للمفهوم معنيين احدهما اناطة الوجوب بحالة
ثبت له البلوغ خمسة اوساق حال كونه زبيبا وثانيهما اناطته بحالة يقدر له هذا الوصف و
الاستدلال بها انما يستقيم على ظهور الثاني وهو في حيز المنع بل لا يبعد ادعاء ظهور الاول اذ
اعتبار التقدير خلاف الظاهر ولا يصح الثاني فيقال تصدق العنبية عند كونه زبيبا لان مثله شايع وفيه
وفيه ان الكلام لا يستقيم بدون التقدير فكيف يرجح الثاني عليها وربما قيل ان زبيبا تمييز
لا حال والمراد بالعنب المادة الموجودة في حال العنبية مع قطع النظر عن هذا الوصف
فهذا الكلام نظير قولهم منان عسلا او دينار ذهبا وفيه انه اولا ما عرفت في تقريب الاستدلال من
ان مقتضى ظاهر العنوان تعلق الحكم على وصف العنب وحمله على المادة الموجودة خلاف الظاهر
كذا ارادة الزبيب من باب المجاز بالمشارفة او ارتكاب التجوز في الاسناد وثانيا ان هذا الكلام قرينة
ما نحن فيه لا احتمال هو ذكر عنوان العنب اذ لو كان المراد بهما واحدا كان الانسب تعلق الحكم ابتداء
على عنوان الزبيب بدون العنب وقياسه على النخل الذي محله المعروف من ان المراد به ثمرته لا نفسه فلعل
النكتة فيه ان ذلك حيث لم تكن المسامحة في اسناد الحكم الى النخل ولم يلتفت اليه لانه ليس مسامحة في الاسناد
بل مجاز في الكلمة او اضمار بدلالة الاقتضاء وثالثا ان ارتكاب خلاف الظاهر في ما نحن فيه الادلة حسن
لو انك تعرف انه ليس على الحمل عليه الا اخر دليل وعلى فرض التسليم فالامر دائر في المقام بين جعل زبيبا
حالا مقدرة او ارتكاب التجوز في الاسناد او في الكلمة ولا ترجيح لبعضها على بعض الا بل مطلقا او في خصوص
المقام والثالث ما ذكره بعض مشايخنا مد ظله في جواهر الكلام من ان المراد بالنخل في صدر الخبر هو
الثمر بقرينة ما بعده وليس المراد به ثمر النخل لما فيه من لزوم التخصيص بما قبل بدو الصلاح وهو كما ترى
وبقرينة ذلك يكون المراد بكون العنب خمسة اوساق زبيبا بلوغه زبيبا فعلا الخ
هذا والجواب متحدان كما لا يخفى على المتدبر الا ان فيه تقريبا آخر وهو ما ذكرنا من كون المراد بالنخل
ثمرته وبعض ما في هذا الجواب مما ذكرنا ولكن قد يقال ان الاستدلال بهذه الرواية بعد

العفو عن المناقشات المذكورة يتوقف على ارادة الحال من قوله حتى يبلغ ولو حملناه على الاستقبال
سقط الاستدلال بها كما لا يخفى ولا اصالة في المضارع المستقبل بل ولو سلم اشتراكه بينه وبين الحال
لزم هنا الحمل على الاستقبال لو اراد عن التقدير او ارتكاب غيره من وجوه خلاف الظاهر ومع الغض
عن ذلك كله وتسليم دلالة الاربعين التقدير وغيره من المجاز نقيضا للحال ما لمجاز ادنى كما هو محقق في
محله ففي الانصاف ان هذه الرواية مجملة لا تنهض حجة في المسئلة بل وجوها ضعفه الحلبي
منهـا رواية ابي بصير لا يكون في الحب كالذي في النخل والكرم في العنب ذكوة حتى يبلغ وعنى ذوكلها
كما سبق في نظائرها ادا احتمال الارادة للزبيب من العنب هنا اظهر فانه بالاذى لكنه لا يتفاوت الحكم وجهه
وقد يناقش فيهما كما في المستند بمنع افادتهما الاختصاص من التقدير بالوسقين فيحمل على الندب وفيه
انه خروج عن الظاهر بلا دليل على كون حالة العنبية محلا لتعلق الزكوة استحبابا او وجوبا ما تم
منهـا صحيحة سعد الاحوص عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن الرجل تحل عليه الزكوة في
السنة في ثلث اوقات فيؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فاذا حلت اخرجها وعن الزكوة في
الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص وهذه اوضح
دلالة مما سبق حيث سبقت لبيان وقت الوجوب الذي هو محل البحث مصرحة بانه وقت الخرص
الذي هو حال البسرية والعنبية على ما صرح به الاصحاب كما يأتي ولا يقدح الجمع بينه وبين
الصرام لان فائدة الجمع هو التنبيه على امتداد زمان الوجوب من اوان الخرص الى الصرام
الذي هو وقت الاخراج والضمير المستتر في صرم راجع الى واحد من هذه الاجناس واما
المستتر في خرص فراجع الى ما يقبل منها للخرص والحاصل انهما دالان على المختار على ذوق
المنار ومع ذلك فقد اوردوا عليهما بوجوه الاول ما عن الذخيرة بعد المساعدة مع الخوص في
ترعينه للخرص من ان الاستدلال بها يتوقف على كون وقت الخرص حال كونه بسرا او عنبا وهو ممنوع
فلا يجوز الاخذ بظاهر الخبر ولينا على كون زمان الوجوب هو زمان كونه تمرا او زبيبا سواء
خرصا فيهما بناء على النهي او صرما الثاني ان الضمير المستتر في صرم وخرص راجع الى التمر والزبيب

فلا تقييد في البسر والعنب ودعوى كون زمان الخرص هو حال البسرية والعنبية ممنوعة ولو سلم انما
هو وقت خرص البسر والعنب لا وقت خرص التمر والزبيب فانهما ابقيا قد يخرصان على الشجر
كما لو اراد المالك التصرف قبل الصرام فالمعنى ان وقت وجوب الزكوة بعد صيرورتهما تمرا
وزبيبا لكن وقت الاخراج انما هو بعد الصرام والتصفية فان صبر المالك الى وقت الصرام الذي
الجذ فهو وقت الاخراج ووقت الوجوب بذلك وان لم يصبر واراد الاكل من الثمرة فليخرص
فليخرص وهي على الشجر ويأكل وهذا الوجه قريب من الاول ذكره صاحب المستند وغيره
الثالث ان زمان الخرص مبنيا على ما ذكروه فيه مقدم على زمان الصرام بكثير فلا يمكن جعل كل
منهما وقتا لتعلق الزكوة الوجوب فهو قرينة لغوية الثاني كما لا يخفى فلا بد من جعل زمان الخرص مطلقا
ارنه صرم وهذه الرواية زمان صيغة التمرية والزبيبية حال كونهما على الشجر حذرا عن لزوم
اللغوية الكلام فلا دلالة له لما نحن فيه ذكره صاحب الرياض ثم صاحب المستند الرابع ان
السؤال ان كان عن وقت الاخراج فليس هو وقت الخرص على القولين وان كان عن وقت الوجوب
فليس هو وقت الخرص على القولين وان كان هو وقت الوجوب فليس هو وقت الصرام على القولين
لان وقته على قول المصنف وقت صدق التمر والزبيب وبينه وبين الصرام بون بعيد كما هو المشاهد
المتعارف ذكره ايضا صاحب المستند الخامس ما ذكره بعض مشايخنا مدظله من الاجوبة للرابعة
ملاحظا احتمال كون خرص بالخاء المهملة من خرص الرعاد اذا لم يبق منه شيئا فالمعنى ان وقت
الوجوب هو الصرام الكلي بحيث لا يبقى من الثمرة شئ على الشجرة ولعل الذي دعاه الى هذا
الاحتمال هو الالتجاء الى التفصي عن الاشكالات المذكورة في الحديث وبعد التأمل في تقريب
الاستدلال على النهج الذي قررناه يعرف ما في هذه الاجوبة من الضعف والسقوط وحاصله ان
يجعل الصرام اخر زمان الوجوب والخرص اوله لكن يرد على الاستدلال الثاني حينئذ وهو ان المبادر
من الوجوب المسؤول عنه هو المضيق الذي لا يجوز تأخيره بناء على المشهور في وقته الا ان يحمل على
الوسع بهذه القرينة فلو ثبت ان وقت الخرص هو زمان بدو الصلاح كانت الرواية في المدعى ونص
ظاهرة

ان ذلك
يقال ان المتبادر من الوجوب هو وجوب الاخراج لا زمان الوجوب بل فقط الاستدلال ايضا ويقبه
يكفى ايضا فى اثبات الوجوب لانه اذا كان وقت الخرص وقت جواز الاخراج فلا بد ان يكون وقت الوجوب
وقت الوجوب ايضا اذ لا معنى لوجوب الاخراج قبل وجوب الزكوة فلما حصل ان الرواية على جميع
التقادير والاحتمالات دليل على تعلق الوجوب وقت الخرص الا ان يكون زمان الخرص هو زمان
اليبس على النخل خاصة ولا يكون ثابتا وقت الحب والعنب وهذا بعيد وجوه لان زمانه
اما مختص بالحال التى ادعيتها الى حال الصيرورة الحب عزا وصيرورة العنب زبيبا وعلى التقديرين
يتم للمدعى واحتمال اختصاص زمان الخرص بحال كونه تمرا او زبيبا مقطوع العدم لعدم الفائدة فى
الخرص حينئذ للمخرج ولخروجه عن مجارى العادة لان المعتاد على من يخرص حين التمر قبل الكمال وتمامها
الذى هو وقت الجذاذ والكمال ولان زمان الخرص لا يكون هو زمان صيرورته تمرا او زبيبا لانه
اريد بالصرام ايضا هذا فهو تكرار بلا فائدة مضافا الى الاحتياج الى حمل قوله صرم على ارادة الصرم
اى وقته حال كون الثمرة على الشجرة وهو كما ترى ويضعفه ما بينه علية فى المسالك من الاخبار الواردة فى
الخرص وبعث النبى صلى الله عليه واله وسلم عبد الله بن رواحة خارصا الى زمان الخرص على ما عرفت الى
الاصحاب فى الرياض وصرح الفهرسة فى حكى المعتبر هو قبل يبس الثمرة حيث ذكر فيه جواز الخرص على
المالك ولم يذكر فيه خلافا الا عن ابى حنيفة فى بعض الروايات وذكر ايضا ان وقته حين بدو الصلاح ثم
ذكر ان صفة الخرص هو ان تقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صارت زبيبا فان بلغ الاوساق
وجبت الزكوة ثم تخير المالك بين تركه امانة وبين تضمينه نصيبه فى بدنه حق الفقراء او تضمينه لهم حصتهم
فان اختار الضمان كان له التصرف كيف شاء وان ابى جعله امانة فى يده ولم يجز له التصرف بالاكل والبيع
والهبة فاذا تصرف بين الزبيب والنخل والكرم فى جواز الخرص عليهما دون الزرع ان المالك قد يحتاج
الى تناول الثمر رطبا قبل جذاذه وانتظاره وليس كذلك الزرع الا نادرا ومن هنا يظهر فى حكى
الحدائق وغيره التحويب بخبر المصنف هنا فى وقت الوجوب وبين ما ذكره فى باب الخرص واجاب
عنه فى حكى الذخيرة ونسخه فى الوافى وغيره بعد المباعدة على شرعيته الخرص على المالك شرعا

اولا

اولا بان العذر الثابت من الاجماع والاخبار هو ثبوت الخرص واما ان وقته ماذا فلم يثبت
فيجوز ان يكون الخرص المعمول فى زمان النبى صلى الله عليه واله حال صيرورة الثمرة تمرا
وزبيبا على الشجرة قبل الصرام وعليه فلا دلالة له على المشهور بوجه وثانيا بان فائدة الخرص
يحتمل ان يكون هى وجوب الاخراج حسبما انقضاه الخرص على تقدير البقاء لا ما ذكروه من دخولها
فى ضمان المالك ثلث وفائدته حرج عدم تصديق المالك لو ادعى النقصان عن النصاب
مع كونه موافقا للاصل او ادعى التلف لهما وغير كونه مصدقا فى كل ما يتعلق بالزكوة كما يأتى
ثم ان هذين الايرادين مبنيان على عدم تسليم ما عرفت من المعتبر فلا بد فى الاستدلال بادلة الخرص
من اثبات مقدمات الاولى شرعية الخرص وقد نقل فى الرياض عن المعتبر دعوى الاجماع عليه ولا بأس به
وان لم اجده فى المعتبر سوى عدم نقل الخلاف الا عن العامة بحيث يظهر منه عدم الخلاف بيننا ولعله
سمى ذلك بالاجماع الثانية كون وقت الخرص قبل صيرورته تمرا او زبيبا على الشجرة ولم
يذكر فى المعتبر عليه دليلا وانما ارسله ارسال المسلمات ثم روى فيه عن النبى صلى الله عليه واله انه بعث عبد
الله خارصا على النخل حين تطيب وفى دلالته على كون الخرص قبل اليبس وجفافه خفى الثالثة
ما ذكره من دخول الثمرة بعد الخرص فى ضمان المالك ودليله ايضا غير مذكور فيه فان تمت المقدمات الثلث تم
الاستدلال باخبار الخرص والا فلا لكن يرجع الاشكال حينئذ الى ما ورد فى خصوص العنب من الاخبار المذكورة
لا ان غاية ما يستفاد منها تعلق الزكوة بالعنب ما لم تعلقها به فى حال العنبية فلا دلالة له عليه الا
حيث الجمود على ظاهر العنوان وهو حسن لولم يكن قوله وخرص فانه يدل على كون زمان الوجوب وقت
الخرص فاذا قلنا ان الخرص المعتاد فى زمان النبى صلى الله عليه واله كان لا فى حال صيرورته زبيبا على
الكرم سقط جميع هذه الاخبار عن الدلالة فلا بد من المراجعة الى المستند وتتميم المقدمات الثلث لكى يتم بأنه
الادلة المذكورة كفاية خصوصا مع ضعف مستند القول الاخر كما ستعرف ثم ان مقتضى صحيحة سعد
الثانية تعلق الزكوة بالبر بخلاف ايضا لان منهم من جزم اما باجمع الى الكل او المذكرة الاجناس
الاربعة او الى خصوص التمر والزبيب وعلى التقديرين يتم المدعى فى التمر ايضا فلا حاجة الى التمسك بالاجماع

الخرص

المركب كما نعمو نعم لولا هذه الصحيحة توقف اثبات المدعى في البر الى الاجماع المركب ما اجاب عنه في تعلق
الذخيرة بالقلب فانه اذا ثبت عدم وجوبها في البر وبخلال يثبت في العنب بالاجماع المركب وقد
اجاب عنه في المستند بان الاول اقوى لانه ثابت بالدليل بخلاف الثاني فانه ثابت بالاصل وفيه
عدم انحصار الدليل فيه لكون الادلة صريحة في الحصر وانه لا زكوة الا في الغلات الاربع فالجواب
المذكور لا فائدة فيه على تقدير تسليم الاجماع المركب بينها وبين العنب والصواب الجواب بان الحصر في تلك
الادلة اضافي ناظر الى نفي الزكوة في العدس والماش وسائر الاصناف فلا دلالة له على نفيها في البر و
الحصرم ولو سلم كون الحصر حقيقيا فهو عام مخصص بما دل على وجوبها في العنب لان مقتضى الاجماع المركب ومقتضى
المعارضة بين العام والخاص هو تقديم الخاص ومحصل القول الكامل بعد الاصل الثالث وجوه احدها ان
الحكم معلق على عنوان التمر والزبيب والبر والحصرم غير داخلين تحت الاسمين وفيه بعد تسليم عدم
الصدق مع ما عرفت فيه من الخلاف العظيم ان اثبات الزكوة فيهما لا ينافي ثبوتها في غيرهما العبرة في امثال
المقام بالعنوان وهو قوله فيما سقت السماء العشر مضافا الى العمومات الفوقية وثانيها الادلة الحاصرة
النافية صريحا عن غير الحنطة والشعير والتمر والزبيب وفيه ما عرفت من عدم تسليم سلب الاسم او لكونه
الحصر المذكور اضافيا ناظرا الى غير الاصناف الاربعة وثالثها ما في الرياض من النصوص الدالة على اعتبار
النصاب في الغلات وانه لا شيء فيها حتى تبلغ خمسة اوساق لان مفادها ان مناط الوجوب هو
البلوغ خمسة اوساق وهو حقيقة في التحقيقي لا التقديري كما ذكروه وفيه ان التقييد وان كان مخالفا
للاصل والظاهر الا انه وبما يثبت وجوب الزكوة في العنب على فرض ظهورها بالمدعى صحيحا حرد قرينة على كون
المراد بالنصاب هو التقديري فان كان بحث فانما هو في صحة المستند لا في الوجه الذي
تمسك به في الرياض غير معتمد لان النص مقدم على الظاهر فكيف على الاصل وقد يقرر الاستدلال
الرياض بوجه اخر وهو ان النصاب انما يعتبر عند وقت الجفاف اجماعا فال وليس فيها ما في الرواية السابقة
كما توجب العلاقة ومحمول المجمع بل فيها ما يؤكد الظهور من لفظ التمر بناء على كونه حقيقة
وفيه انها واردة في بيان اشتراط النصاب لا في بيان زمان تعلق الوجوب اذ لو كان لعدل لذلك

ويتعلق

ويتعلق الوجوب حال كونه بسرا لانه منافيا للكلام الاول بوجه حتى بالاطلاق والتقييد فتدبر وثانيها ان
المقدمة الاخيرة من ان النصاب يعتبر عند الجفاف اجماعا كيف وهو محل الخلاف وانما المسلم كون الاعتبار
الاوساق التي هي النصاب عند الجفاف وفرق بين وقت اعتبار النصاب وبين وقت النصاب و
الاشتباه انما جاء من الخلط بين الوقتين فافهم ثم بعد تسليم سلامة جميع هذه الادلة انما يوجب سقوطها
لا تكافؤ الاخبار السابقة الناصة على تعلقها بالبر والعنب لكونها اخص منها كما عرفت فلا بد من
تخصيصها بها ووقت الاخراج في الغلة اذا صفت وفي التمر بعد اخترافه بالخاء المعجمة اي اجتنائها
وفي الزبيب بعد اقتطافه وصحح بمعنى الاخراف كما في المدارك وعن كتب اللغة تفسيره وتوافقه عبارة
النافع حيث قال ووقت الاخراج اذا صفت الغلة وصرمت الثمرة ولا تجب الزكوة في الغلات الا
اذا ملكت بالزراعة لا بغيرها من الاسباب كالابتياع والاتهاب ويزكى حاصل الزرع ثم لا تجب فيه زكوة ولو بقي
احوالا ويعرف المسائل الثلث مما لا اشكال فيها ولا خلاف بل عليها الاجماع المستفيض المعلوم وانما الكلام
في امور احدها ان ظاهر العبارة ان وقت اخراج الغلة بعد تحقق التصفية وكذا ظاهر اجماعي
المنتهى والتذكرة قال في محكي المنتهى اتفق العلماء كافة على انه لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد التصفية وفي
التمر الا بعد التشميس والجفاف وعن التذكرة لا يجب الاخراج حتى تجذ الثمرة وتشمس وتجفف وتحصد
الغلة وتصفى من التبن والقشر بلا خلاف لكن في المدارك كما عن غيرها ما ينافي ذلك وان العبرة هو وقت
التصفية والاختراف لا فعليتهما حيث قال الا ان جعل ذلك وقتا للاخراج تجوز وانما وقته عند يبس
الثمرة وصيرورتها تمرا او زبيبا وفي محكي الروضة ان وقت الوجوب والاخراج واحد وهو وقت
التسمية بناء على غير المشهور اما عليه فهو مغاير لوقت الاخراج وظاهره ان كون شرط الاخراج
هو وقت التصفية لا فعليتها وانت خبير بما بين الامرين من الفائدة وما ابداه بعض مشايخنا
قدس سره من الجمع بين كلماتهم بحمل التصفية والاخراف في كلام المقدمة مع بعده عن ظاهر العبارة
وظاهر معقد الاجماعين بل صريحها لا شاهد عليه وكيف يحمل عليه كلماتهم من دون قرينة مع ان في بعض جوهها
المنقح انه يجب بعد ومن جواز الاخراج للمالك قبل التصفية والاخراف من مال الاخر وفيه انه

الاخراج من مال الآخر خارج عن محل الكلام لانه في اخراج عين الواجب لا اخراج بدله لم يبق مطالبته
الفرض على كون اعتبار التصفية اعتبارا مقدميا للواجب لا للوجوب يبعد كون عبارتهم ظاهرة في كونها
شرطا للوجوب الاخراج لا للتعلق ويمكن الجواب عنه ايضا بمنع الظهور كيف ومقتضى الجمود على ظاهر
العبارة كون التصفية شرطا للواجب لا للوجوب كقول القائل وقت الصلوة بعد الطهارة فان ظاهره كون
الطهارة شرطا للصلوة لا لوجوبها فكذا قولهم وقت الاخراج بعد التصفية فان ظاهره كونها مقدمة لوجود
الاخراج لا لوجوبه ويشهد له ايضا انه لا دليل على اعتبار نفس التصفية بل غاية ما هنا قيام الدليل على جواز
التأخير الى زمان (اوان) الحصاد واما تأخيره الى التصفية فلا دليل عليه لان كل ما دل على جواز التأخير الى اوان
الحصاد فهو يدل على جوازه الى التصفية كما يأتي ودعوى ان الدليل (انما) هو الاجماع وليس هو الا جوازه الى
الحصاد مدفوعة اولا بان الدليل ليس منحصرا في الاجماع كما يأتي وثانيا ان معقد اجماعي المنتهى والتذكرة
المتقدم انما هو في جوازه الى التصفية وكذا عبارة المقنعة وغيرها مما جعل الوقت هي التصفية
الاضراف فليحمل تلك التأويل في العبارة ونحمل على وقت الحصاد والاصرام واي ضرورة داعية اليه
ودعوى ظهورها في كون التصفية مقدمة للواجب لا للوجوب مدفوعة اولا بمنع الحذفية لما عرفت من امكان
الاخراج قبلها فيتعين حمل التفصيل والدالة على وثانيا ان المراد من بعضه العبارة وشباهها كقوله وقت
الصلوة بعد الطهارة كونها شرطا للوجوب لا للواجب فلا يصح ابقاء العبارة على ظاهرها في وجوب
الاخراج بخلاف الوقت فان مقتضى القاعدة هو اتحاد زمان الوجوب وزمان الاخراج لكن على القول
المشهور قام الدليل على جواز التأخير الى زمان التصفية واما على قول المصنف قده فلا دليل على التأخير بعد صدق
الاسم بل للساعي مطالبته بالزكوة فيه بناء ان الحبوب من مال الجزء ان ابى ويلزمه بالحصاد والتصفية والوزن
ويأخذ منه حقه وكذا لا دليل على التأخير من اول زمان الصلاحية الى الحصاد [illegible] للمالك بل غاية ما ثبت
على هذا القول جواز التأخير من اول زمان صدق الاسم الى اول اوان الحصاد والاخراف واما
التأخير الى التصفية والاضراف فمع مطالبة المالك والفقراء محتاجون منتظرون فلا دليل عليه الثاني
انهم لم يذكروا دليلا على جواز التأخير الى اوان الحصاد والاضراف وانما ذكروه ذكر المسلمات وكأنهم

فقدره

استفادوه من ادلة الحرج بناء على ما ذكروه في فائدة من تضمين المالك ما بقاء الثمرة امانة في يده
وهو جيد ان ثبت تلك الفائدة ولم يقم عليها دليل الا العرف والعادة الكاشفين عن عمل
النبي صلى الله عليه وآله في اخذ الصدقات مضافا الى ما هو المستفاد من الادلة من الارفاق بحال
المالك المنافي لتضييق الامر عليه والثالث ان المراد بوقت الاخراج على ما ذكره الشراح من تذكيره هو
الوقت الذي لا يجوز للمالك التأخير عنه ويجوز للساعي مطالبته والزامه وكانه نقله عن
فورية الزكوة وعدم جواز تأخيرها الى شهر او شهرين كما يأتي بحال التصفية وهو مطابق للقاعدة
وصرحوا ايضا بجواز الاخراج قبل التصفية وهذا ايضا لا اشكال فيه لدلالة صحيحة سعد المتقدمة عليه
حيث قال عليه السلام اذا خرصه اخرج زكوته ولكنهم صرحوا بجواز التأخير من زمان الخرص الى زمان التصفية
على المذهب المشهور ولم يتعرضوه على مذهب المصنف قده بناء منهم على اتحاد الزمانين اعني زمان الوجوب
وزمان التصفية والاضراف وعلى ما ذكرنا من مغايرتهما في مجاري العادات ما استدادهما بين الا
الوجوابين يأتي ايضا ما ذكروه نجوز للمالك المسامحة والتأخير من اول زمان اليبس والجفاف الى اوان
التصفية او الاضراف وقد اشكل عليه في المستند بانه لا دليل عليه سوى الاجماع وهو جيد لان مقتضى
القاعدة بعد البناء على فورية الزكوة عدم جواز التأخير من زمان الوجوب ودخول الثمار في ضمان
المالك الا ان مرجع هذا الاشكال الى الاشكال الذي اوردناه في الامر الثاني وقد عرفت ايضا تمام
ما يحسم به الاشكال فلا نعيد الرابع ما في الروضة من اتحاد زمان الاخراج مع زمان الوجوب على
القول الغير المشهور حيث قال [illegible] بعض محشيها في خصوص الحنطة والشعير بناء على اختلافهما
بينهما اصلا [illegible] ويظهر منه الاذعان بالاتحاد في التمر وقد عرفت انه ليس في محله لان الاخراج
ليس امرا محددا عند الناس وليس متصلا باول صدق اسم التمر على البسر الى احمرار [illegible] منفصلا
ان المراد بالمالك بالملك علقة الثمرة قبل تعلق الوجوب على المذهبين فعلى مذهب المصنف قده يكون ملكه
قبل صدق الاسم ولو آنا ما وعلى المشهور قبل بدو الصلاح بلا خلاف [illegible] ظاهر العبارة كما نبه عليه في
المدارك منع الناجع كما عن المعتبر والمنتهى والتذكرة مدعيا الاتفاق العلماء ان الشرط هو تحقق الملك

دون الملك بالزراعة وهو حسن الا انه ايضا محل مؤاخذة في المدارك اما على مذهب المصنف
فلانه لو ملك قبل الاسم وجبت الزكوة مع عدم حصول شرط النمو واما على المشهور فلانه لو ملك بعد
بعد الصلاح حصل الشرط مع عدم كفايته في الوجوب والاعتراض في الروضة عن الاشكال في عبارة
اللمعة التي هي محل عبارة الكتاب بجعل الملك بالزراعة اصطلاحا للفقهاء في نمو الغلة في الملك
فورد عليه في المدارك بما عرفت مع الظاهر ان الايراد المذكور لا يرد عليه بعد تسليم الاصطلاح او تسليم
انه مراد الفقهاء كما يفصح عن ذلك معاقد الاجماعات اما الاول فلان العموم من الحركة في الكم او الكيف
في الغلات نحوه من حال عدم صدق الاسم الى حال الصدق فنمو بحسب الكيف وان لم يكن بحسب الكم واما الثاني
فلانه اذا ملكها بعد بدو الصلاح لكان قد ملكها بعد تعلق الوجوب بها في ملك الغير فلا تجب
ثانيا على المنتقل اليه لان المال الواحد لا يزكى في سنة واحدة مرتين نعم لو شك المنتقل اليه في اخراج
الاول لزكوة المال فقال بعض بوجوب الزكوة عليه لاصالة عدم اخراج الاول وفيه ان ظاهر اليد
مضافا الى اصالة الصحة في وجه قاض بالصحة لان البيع بدون الاخراج باطل على القول بتعلقها بالعين
كما تقدم سابقا الا ان في جريان اصل الصحة في المقام ونظائره مما يترتب عليه سقوط حق الغير تاملا وق
كيف كان فلا يجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان وكذا بعد اخراج المؤن كلها على الاظهر والدليل
على المسئلة الاولى بعد الاجماع المستفيض بل المحقق بين الخاصة دون العامة الاخبار المستفيضة وقد
يستدل عليه ايضا بالقاعدة بناء على كون حصة السلطان كالمال المشترك وفيه تامل لعدم مصوصها مجاز لاحتمال
كونها كالمال الملكي كرقبة الارض الا ان يقال انها خارجة عن ملك الزارع ومعه كان في عدم وجوب
زكوتها عليه لان الانسان لا يجب عليه الا زكوة ماله وحصة السلطان سواء كانت كالمال المشترك او كالملكي
لا زكوة فيها على الزارع وهو حسن في السلطان العادل وفي الجائر تامل وظاهر العبارة اختصاص الحكم
بالحصة الشائعة المعروفة بالمزارعة فلا يتناول الخراج المراد به اجرة الارض التي تفرد بالاجارة وبه
صرح في محكي التذكرة حيث قال لو ضرب الامام على الارض الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة لانه
كالدين ولا ينافيه ما نقل عنه في موضع آخر من الحكم باستثناء الخراج معللا له بانه من المؤنة اذ الكلام في

لمنافاته

لمنافاته من حيث هذا العنوان لا بعنوان مطلق المؤنة بل فيه تاييد لعدم استثناء المؤنة ولم اجد من صرح
به غيره بل عنه في المنتهى دعوى الاجماع على استثناء الخراج كما في الثاني ونال المقالة كما في الاول و
ظاهرهما عموم الحكم للقسمين وحمل الخراج على خصوص الحصة بعيد بل الابعد العكس بان تحمل الحصة في كلام
على ما يعم الحصة ويجزهما من النقدين والجنس كما في جامع المقاصد حيث قال ان المراد بالحصة ما يعم الخراج
لكن عن الحدائق ان الحصة غير الخراج حيث قال خراج السلطان وحصته هو ما يأخذه من الارض
الخراجية من نقد او حصة وعن بعض انه عبر بالخراج بدل الحصة وعن اخر الجمع بينهما وعن الصيمري
ان المراد واحد وان كلا من اقتصر على الحصة اراد بها الخراج مطلقا سواء كان مشتركا بين المسلمين
كالمفتوحة عنوة او مختصا بالامام عليه السلم كالانفال ومن اقتصر على الخراج اراد ذلك ومن جمع
بينهما اراد بالحصة ما يختص بالامام وبالخراج المشترك وظاهره ايضا بل صريحه دخول كل من الحصة
والخراج في اسم الاخر اذا افترقا فهما كلفظي المساكين والفقير اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا
ومع ذلك فالمحكي عن بعض في العموم واختلاف الى اختصاص الحكم بالحصة دون ما لظاهر باول نت ي التذكرة
اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد الدليل ولا دليل على عدم استثناء غير الحصة الشائعة التي هي عبارة
عن اجرة الارض بالمزارعة لا بالاجارة لان كلمات جل الاصحاب مختصة بالحصة وعمومها لغيرها غير
معلوم ولا ظاهر بل الظاهر عدم عمومها للنقد المأخوذ من متقبل الارض بعنوان الاجارة لا المزارعة
واما الاخبار فليس فيها ما يدل على العموم الا عمومات وما بها قاصرة الدلالة منها صحيحة ابي بصير و
محمد قالا للباقر عليه السلم هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان
فاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها
العشر انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك فان اختصاص ذيلها بالمقاسمة يخصص عموم الموصول
في قوله الذي قاطعك كما لا يخفى ومنها صحيحة صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع
عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت
السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله

دون الملك بالزراعة وهو حسن الا انه ايضا محل مؤاخذة في المدارك اما على مذهب المصنف فنقول
فلانه لو ملك قبل الاسم وجبت الزكوة مع عدم حصول شرط النمو واما على المشهور فلانه لو ملك بعد
بعد الصلاح حصل الشرط مع عدم كفايته في الوجوب والمزاح في الروضة عن الاشكال في عبارة
اللمعة التي هي محل عبارة الكتاب بجعل الملك بالزراعة اصطلاحا للفقهاء في نحو الغلة في الملك
فورد عليه في المدارك بما عرفت والظاهر ان الايراد المذكور لا يرد عليه بعد تسليم الاصطلاح او تسليم
انه مراد الفقهاء كما يفصح عن ذلك معاقد الاجماعات اما الاول فلان المراد من الحركة في الحكم ادراكه
في الغلات نحوه من حال عدم صدق الاسم الى حال الصدق فهو بحسب الكيف وان لم يكن بحسب الكم واما الثاني
فلانه اذا ملكها وجد بدو الصلاح لكان قد ملكها بعد تعلق الوجوب بها في ملك الغير فلا تجب
ثانيا على المنتقل اليه لان المال الواحد لا يزكى في سنة واحدة مرتين نعم لو شك المنتقل اليه في اخراج
الاول للزكوة لها فقال بعض بوجوب الزكوة عليه لاصالة عدم اخراج الاول وفيه ان ظاهر اليد
مضافا الى اصالة الصحة في وجه قاض بالصحة لان البيع بدون الاخراج باطل على القول بتعلقها بالعين
كما تقدم مع ما بينا الا ان في جريان اصل الصحة في المقام ونظائره مما ترتب عليه عقود حق الغير تاملا
كيف كان فلا يجب اخراج الا بعد اخراج حصة السلطان وكذا بعد اخراج المؤن كلها على الاظهر والدليل
على المسئلة الاولى بعد الاجماع المستفيض بل المحقق ببعض الخاصة دون العامة الاخبار المستفيضة وقد
يستدل عليه ايضا بالقاعدة بناء على كون حصة السلطان ملكا له وفيه تامل بعد خصوصا لجواز الاحتمال
كونها ملكا للمسلمين كرقبة الارض الا ان يقال انها خارجة عن ملك الزارع ومعه كان في عدم وجوب
زكوتها عليه لان الانسان لا يجب عليه الا زكوة ماله مضافا الى السلطان سواء كانت ملكا له او ملكا للمسلمين
لا زكوة فيها على الزارع وهو حصة السلطان العادل وفي الجائر تامل وظاهر العبارة اختصاص الحكم
بالحصة المتعارفة المعروفة بالمزارعة فلا يتناول الخراج المراد به اجرة الارض التي تقرر بالاجارة وبه
صرح في حاشية التذكرة حيث قال لو ضرب الامام على الارض الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة لانه
كالدين ولا ينافيه ما نقل عنه في موضع جزمه الحكم باستثناء الخراج معللا له بانه من المؤنة اذ الكلام في

باستثنائه

باستثنائه من حيث هذا العنوان لا بعنوان مطلق المؤنة بل فيه ما يبعد لعدم استثناء المؤنة ولم اجد من صرح
به غيره بل عنه وعن المعتبر دعوى الاجماع على استثناء الخراج كما في الثاني وبالجملة كما في الاول و
ظاهرهما عموم الحكم للقسمين وحمل الخراج على خصوص الحصة بعيد بل الابعد العكس بان يحمل الحصة في كلامه
على ما يعم الحصة ويجوزها من النقد او الجنس كما في جامع المقاصد حيث قال ان المراد بالحصة ما يعم الخراج
لكن عن الحدائق ان الحصة غير الخراج حيث قال خراج السلطان وحصته هو ما يأخذه من الارض
الخراجية من نقد او حصة ومن بعض انه عبر بالخراج بدل الحصة ومن آخر الجمع بينهما وعن الصيمري
ان المراد واحد وان كلا من اقتصر على الحصة اراد بها الخراج مطلق سواء كان مثل كتابي الشيخ
كالمقنعة عموما او مختصا بالامام عليه السلم كالاقتصار ومن اقتصر على الخراج اراد ذلك ومن جمع
بينهما اراد بالحصة ما يختص بالامام ع وبالخراج المشترك وظاهره ايضا بل صريحه دخول كل من الحصة
والخراج في اسم الآخر اذا افترقا كلفظي المسكين والفقير اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا
ومع ذلك فالمحكي عن بعض في العموم واختار ما لي اليه اختصاص الحكم بالحصة دون غيرها لظاهر ما عرفت من التذكرة
اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد الدليل ولا دليل على غير استثناء غير الحصة المتعارفة التي هي عبارة
عن اجرة الارض بالمزارعة لا بالاجارة لان كلمات جل الاصحاب مختصة بالحصة وعمومها لغيرها غير
معلوم ولا ظاهر بل الظاهر عدم عمومها للنقد المأخوذ من متقبل الارض بعنوان الاجارة لا المزارعة
واما الاخبار فليس فيها ما يدل على العموم الا محض وما فيه قاصرة الدلالة منها صحيحة ابي بصير و
محمد قالا للباقر عليه السلم هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان
باجرة فيها فعليك فيما اخرجه الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها
العشر انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك فانه خصها في ذيلها بالمقاسمة فيخص عموم الموصول
الاعم قوله الذي قاطعك كما لا يخفى ومنها صحيحة صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع
عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت
السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله

من بعده وكان على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوسق شيء من الزكوة
وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبّل
سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها والناس يقولون لا يصلح قبالة الارض والنخل وقد قبّل رسول
الله صلى الله عليه وآله خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم ثم قال
ان اهل الطائف اسلموا جعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان اهل مكة دخلها رسول الله صلى الله عليه وآله
عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا فانتم الطلقاء ومثلها ابن ابي نجران في اخراج الخراج
قبل الزكوة وفيه منع الظهور في اخراج الحصة فضلا عن اخراج الخراج لابتنائه على مفهوم قوله في حصصهم
وهو كما ترى يحتمل ان الحصة لا تعم الخراج كما عرفت فيكون المستفاد من المفهوم عدم العموم في حصة غيرهم كما في غير
الحصة قبل دفعها رواية اخرى ومنها الاخبار الواردة في عدم الزكوة في الارض التي يأخذ السلطان
منها الخراج وهي كثيرة منها صحيحة رفاعة عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال لا
قال في المستند وجه الاستدلال بها انها دلت على انتفاء الزكوة فيما يؤخذ منه الخراج مطلقا خرج زكوة غير
الخراج اذا بلغ النصاب بالاجماع وبقي الباقي قلت لا يخفى ما فيه من الضعف لان ظواهرها
نافية لاصل الزكوة في ارض الخراج والمرجع في الكلام لفظ مطلق او عام يكون نفيه زائدا حتى يحمل
باطلاقه ويقتصر في التقييد او التخصيص على مورد الاجماع اللهم الا ان يلاحظ الاطلاق ثم التقييد بالقياس
الى ما هو المدلول عليه بالمقام وهو ما يخرج للضيعة فالمعنى انه ليس فيما يخرج من الضيعة زكوة لا كلا
ولا بعضا لكن عدم الزكوة ولو في بعض ما يخرج منها وهو ما عدا القدر المقابل للخراج باطل
بالاجماع وبطلانه لا يوجب سقوط الحكم بالكلية ودعوى صيرورة الكلام مجملا فلا يستفاد منه شيء
ممنوعة بل غاية الامر حمل النفي بقرينة الاجماع على سلب العموم لدوران الامر بينه وبين عموم السلب
وما دام قرينة على عدم عموم السلب ينبغي حمله على سلب العموم فليتدبر فلا بأس بالاستدلال بهذه الاخبار
ولا عذر في طرحها بمجرد المخالفة للاجماع بعد صراحتها في عدم الزكوة في الجملة وعدم قيام الاجماع على
نفيها ويؤيده الصحيحان المذكوران بل يعضده الاجماع المحكي عن المنتهى والتذكرة كما مر بل في المستند دعوى

الاجماع

الاجماع صريحا لكن في كتاب شيخنا الاستاد قدس سره رد الاجماعين باختصاصهما بالحصة ولم يظهر لنا
وجهه مضافا الى ما اعترف به في الكتاب بعموم الخراج لغيرها الا ان مورد هذه الاخبار الاراضي
المملوكة لاربابها وبيان الاشارة الى حكمها فان الحقناها بالاراضي الخراجية صح الاستدلال
بها على استثناء الخراج المقابل للحصة والا فلا وربما احتمل كون المراد بالخراج فيها الزكوة التي يأخذها
سلطان المخالف وعدّه من الخراج الشائع فيه وهو حسن بناء على عدم الحاق الاراضي المملوكة بارض الخراج
وباقي الكلام فيه الا ان يتمسك بترك الاستفصال في رواية رفاعة وغيرها لان الضيعة اعم كما لا يخفى
ثم المسئلة بحمد الله خالية عن الاشكال فلا مانع عن الاحتياط بقي الكلام في امور احدها ان الخراج
على ما صرح به صاحب الحدائق في كلامه المتقدم يعني ما يأخذه السلطان من النقد او الجنس من الحصة
وهو اعم من ان يكون الاخذ بعنوان الاجارة او بغيره لكن تفرع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه
انه لا بد ان لا يكون بازاء رقبة الارض وملكية الرقبة كما هو المعمول في بلاد العجم فان ما يأخذه سلاطين
العجم من الماليات ليس بعنوان اجرة الاراضي ولذا لا يتفاوت الحال بينهم عندهم بين ان يزرعها
اربابها او لم يزرعوا فانهم يأخذون الخراج والماليات على اي حال فهو بازاء ملك رقبة الارض
لا بازاء منفعتها كالاجرة ولم اجد من صرح بهذا الشرط غيره بل قد عرفت عموم كلامهم لذلك فلو فرضنا
معاملة سلطان العامة معاملة سلاطين العجم في الاراضي الخراجية كان مقتضى اطلاق الادلة والفتاوى
استثناء ما يأخذه ايضا نعم يعتبر ان يكون الاخذ من الاراضي الخراجية كما يأتي وان لم يكن ملكا لصاحب
الارض واما كيفية اخذ الخراج فلا وجه لتقييدها بعنوان الاجرة بل الظاهر ان المعمول في بلاد العجم ايضا يرجع
الى الاجرة اذ لا معنى لجعل الخراج بازاء التملك في كل سنة ومما يؤيد ذلك ان تصرفات سلاطين العامة
في الاراضي الخراجية قد يكون بالبيع كما شاع في عصرنا هذا فيدل على ان الماليات المقررة على الاراضي
النقود ليست بازاء تملك الارض والحاصل ان ما يأخذه سلطان العامة من الاراضي الخراجية بعنوان الخراج
في كل سنة داخل في المستثنى بناء على القول بعموم الاستثناء لغير المقاسمة ولا يجدي تفاوت كيفية الخراج وما
استشهد به على مغايرة الاجرة من ان ماليات العجم قد تؤخذ من صاحب الارض سواء زرعها او لم يزرعها يدل

على الغائب بان منفعة الارض بل بان تملكها اضعف من المدعى اذ ليس شرط الاجرة ودفع المستاجر بل
فائدة الاجارة هو استحقاق المؤجر على المستاجر الاجرة سواء زرعها او لم يزرعها وذنا فيها ان العقد
المتيقن من النص والاجماع ما ياخذه سلطان العادل واما ما ياخذه سلطان الجور او بلد من سلم او
كافر من ارض الخراج فلا دليل على استثنائه بل هو كساير المؤن التي يأتي الكلام فيها انشاء الله لان ولي الارض
الخراج هو الامام العادل عجل الله تعالى فرجه وهو العقد المتيقن من السلطان في الباب وساير الابواب ومن
عداه ثم في عرض الناس ليس له سلطنة على احد الا انه ثبت بالنص والاجماع امضاء الشارع تصرفات سلطان العامة
في الاراضي الخراجية فيجوز الشراء منهم وكذا قبول الهدية والجوائز وساير التصرفات وبنساقه بخصوص
المقام ثبوت هذا الحكم اعني استثناء الخراج والمقاسمة عن وجوب الزكوة في الغلات اذا كان صاحب الخراج هو
السلطان المخالف فيكون عداه لا دليل على الحاقه به نعم في الحاق سلطان الاسلام غير المخالف وسلطانهم في نفوذ
التصرفات في اراضي [illegible] كلام مذكور في المكاسب وعلى القول بالالحاق هناك يتجه الالحاق هنا واما على
القول بالعدم هناك فلا دليل على الحاقه به هنا خلافا لصاحب المستند حيث ادعى عموم سلطان الجائر في
المسئلة وفيه ما لا يخفى من المنع والانصراف الى سلطانهم اذ البناء على العموم ناقض بالحاق سلطان الكافر
سلطان المسلم ولا مجال لتوهم ما اجاب عن الانصراف بانه منشأه كون المعهود في عصر الائمة عليهم السلام هو
السلطان المخالف بدون الموالف وهو غير صالح لذلك والا لوجب حمل المطلق الوارد في الكتاب
والسنة على مسلمي العرب او خصوص مسلمي الحجاز وفيه ما لا يخفى من الفرق بين امكان الالتزام باللازم لان
عموم التكاليف لعامة الناس ثابت بقاعدة الاشتراك وكذا عموم الوعد والوعيد وغيرهما مما يرجع الى غير الاحكام
وثالثها ان ما ياخذه السلطان من الاراضي المملوكة لاربابها غير داخل في المستثنى بلا اشكال لعين ما
ذكرنا من قصور الادلة عن تناول ذلك بل المذكور في كلماتها ان كلها خصوص ارض الخراج وهو عبارة عن
الاراضي المفتوحة عنوة او ارض صالح اهلها على ان تكون الارض للمسلمين فالاراضي المملوكة لاربابها
خارجة عنها نعم صرح بعضهم بشمولها الخراج الانفال لظاهر العموم بعض الادلة ولعل وجهه لغو بين
الانفال وغيرها مع كونها ايضا ملكا خاصا للامام مع مناسبتها لارض الخراج في كونها تحت سلطنة

الامام

الامام ع وان كانت جهة السلطنة متغايرة فيندرج هذه تحت عموم الادلة بخلاف غيرها
ويحتمل عدم الفرق لاختصاص الادلة بارض الخراج التي هي عبارة عما كان للمسلمين لا مثل كل ارض
يأخذ السلطان منها الخراج نعم يدل على ثبوت الحكم في الانفال قوله عليه السلام في خبر صفوان والبزنطي
المذكور سابقا وما لم يعمروه اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان على المتقبلين في حصصهم
العشر ونصف العشر لان موات المفتوح عنوة من الانفال الا انك عرفت ما في دلالة الخبر مع ان
الامام عليه السلام غير السلطان المبحوث عنه في المقام مضافا الى عدم شموله لغير ذلك كان في الارض المملوكة
غير الملحقة بارض الخراج فلا وجه لبعض مشايخنا الحاقها بها كما الحق غير السلطان المخالف به ورابعها
ان ما ياخذه السلطان زائدا على الخراج ظلما فليس بخراج كما صرح به غير واحد لعدم صدق الخراج عليه
وانما هو كساير المؤن التي ياتي الكلام فيها لو قلنا بان مستثنيات المالك ايضا داخلة فيها وهل
يعتبر في المقاسمة او الخراج الاعتدال والاقتصار لا يبعد الاستدلال من الاطلاق والقراءة الى المعتدل وعن
المسالك اعتبار القدر المعتاد وعن فوائد الكركي اعتبار المعتدل انتهى وعن شرح الروضة للفاضل [illegible]
رده بانه لا تقدير شرعا للخراج قلت كما انه لا تقدير له شرعا كذلك لا تقدير له عادة وان اريد بها
اجرة المثل كان له وجه ويرجع الى ما قلنا من الاعتدال والقسط والاقرب عدم الاعتبار لاطلاق الادلة
وتقييدها باجرة المثل لا شاهد له وليس هذا من مواضع انصراف المطلق الى الغالب اذ الاغلب في عمل
السلاطين من هذه الجهة فانهم يضربون الخراج على ما يراه نظارهم من عدم الالتفات الى اجرة المثل زيادة
ونقصا نعم لو ان المراد بالزائد الذي صرح غير واحد بعدم استثنائه ان اريد به الزائد عن خراج المثل فلا
اشكال فيه وان اريد به الزائد عن اجرة المثل ولو كان موزعا عند تقبيل الارض فلا دليل على استثنائه من
المستثنى وخامسها انه اذا كانت المقاسمة بعد تعلق الوجوب ففي كتاب الاستاد قدس سره الاشكال في
الاستثناء حتى ودفعه باطلاق الادلة قلت وجه الاشكال العلم انصراف الاطلاقات الى
ما كان قبله او استقرار الوجوب بتمام المقاسمة والاصل بقائه بخلاف ما لو كانت قبله فانه مانع عن وجوب
زكوتها وانت خبير بما فيها من الضعف بل في المسالك ان حصة السلطان من المؤن اللاحقة لبدو الصلاح

وهذا افراط كما ان الاول تفريط فالظاهر ان المراد بالحصة في النصوص والفتاوى خصوص ما يكون
قبل تعلق الوجوب وكذا خصوص ما يكون بعده بل الجوائح منهما وحكمها الى حكم المؤنة التي
اختلفوا فيها حيث الفرق بين ما كان قبل تعلق الوجوب او بعدها اللهم الا ان يكون استثناء
الحصة في الاخبار مبنيا على القاعدة ولم يكن حكما تعبديا فالحال انا بالاخبار فالتفصيل بين ما كان قبل تعلق
الوجوب وبعده متجه لكنك خبير بان تنزيل الاخبار على القاعدة صعب مستصعب وقد عرفت ان الشهيد
الثاني قده جعل المقاسمة من المؤن اللاحقة وسابعها ان ظاهر الكتاب وصريح الحلبي عن العبرة و
الذكوة عدم اجزاء الخراج او المقاسمة عن الزكوة لكن وردت اخبار كثيرة بالاجزاء وهي معارضة محمولة على
التقية منها اخبار ما يأخذه السلطان بعنوان الزكوة كما كان معتاد الخلفاء سابقا وهو معتاد الان في بعض
الاعصار في بعض بلاد الاسلام وروايات معارضة وطريق جمعها حمل غير المجزية على الاستحباب وفي
صحيحة زيد الشحام قال قلت للصادق عليه السلام جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتونا فيأخذون
منا الصدقة فنعطيهم اياها أتجزي عنا قال لا انما هؤلاء غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة
لاهلها قيل وهذا الخبر صريح الدلالة مؤيد بالتعليل وبالاجماعات المنقولة فلا يعارضه الاخبار
الدالة على السقوط وان كانت كثيرة لاعراض الاصحاب عنها ولظاهرها موجب لخروج التقية وربما
ايد ايضا بان المخالف لو استبصر وجب عليه اعادة الزكوة لانه وضعها في غير موضعها وفيه نظر
لا يخفى للاجماع على جواز شراء ما يأخذه باسم الزكوة وهذا يدل على امضاء الشارع اخذهم للزكوة
كالخراج وبعد ذلك لا وجه لمعارضة جميع الاجماعات المنقولة على عدم الاجزاء لم نجدها والاقرب
هو حمل الاخبار النافية على الاستحباب كما عن الشيخ قدس سره وسابعها ان المقاسمة كما لو كانت بينة
مخصصة اشتمال البعض بشروط في الحاقها بالمقاسمة اشكال من اطلاق الاخبار ومن انصرافها الى المقاطعة
الصحيحة والتحقيق ان استثناء المقاسمة ان كان للقاعدة لكون حصة السلطان غير مملوكة للزارع فلا
اشكال في عدم الالحاق وان كان للتعبد ففيه الوجهان وكذا الخراج والاصح العدم واما المسئلة
الثانية وهي استثناء المؤن ففيها خلاف عظيم واقوال ثلثة ثالثها الفرق بين المؤن السابقة على

يدعى الاتفاق الامامية معقودة في الاول ... على نقل خلاف عن ابي حنيفة ۴۴

الوجوب

157

الوجوب فلا يستثنى واللاحقة فيستثنى وهذا القول لم اعثر بقائله صريحا وانما نقل عن شيخنا
العلامة رفع الله مقامه في مدرسه ثم ذهب غير واحد الى التوقف بين المؤنتين بعد البناء على استثناء
المؤن مطلقا في اعتبار النصاب بعدها او قبلها وهي مسئلة اخرى يأتي الكلام فيها بل في ادلة
القائلين بالاستثناء مطلقا بما هو صريح في بطلان التفصيل اجماعا وممن ادعى الاجماع عليه السيد في
الرياض قدس سره في كتابه واما القول الاول وهو الاستثناء مطلقا فهو المشهور بين القدماء و
المتاخرين كما صرح به غير واحد منهم العلامة في محكي المختلف بل عن صريح الغنية دعوى الاجماع عليه
القول الثاني وهو عدم الاستثناء مطلقا فمنقول عن ظاهر الشيخ قده في موضع من مبسوطه ولم ينقل له موافق
ممن تقدم عليه او تاخر سوى يحيى بن سعيد في جامعه مدعيا للاجماع عليه والظاهر انه استفاد الاجماع
من الخلاف حيث نسبه الى جميع الفقهاء اذ لا اثر لهذه الدعوى ولا مستند لها سوى ذلك
وضعفه واضح اذ الظاهر ان المراد بالفقهاء فقهاء العامة لانهم متفقين على عدم الاستثناء
كما نقل ويشهد الشهيد الثاني قده في محكي شرح فوائد القواعد وظاهر الروضة فيلزم الاول القول
بالاستثناء لا دليل عليه سوى الشهرة وعن ظاهر اللمعة اختياره وتبعهم غير واحد من محققي المتاخرين كصاحب
المدارك والذخيرة والحدائق والمستند فانه عن جده وعن صاحب المعالم في شرح الاستبصار ايضا
اختيار هذا القول وقواه شيخنا الاستاد قدس سره في كتابه بحجة الاول بعد الاصل امور مؤيدة سيما
احدها اجماع الغنية المؤيدة بالشهرة المحققة العظيمة والشواهد الكثيرة والاعتبارات القوية الاتية
ولا يعارضه اجماع الجامع لما عرفت من وهنه لضعف المستند وذهاب الكل الى خلافه وثانيها ما
في الرياض من الرضوي بناء على ما فيه من القول مطلقا مخصوصا بعد الاعتضاد بقوته وفيه ليس في الحنطة و
الشعير شي الى ان يبلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد ماتان وستون
وثلثون درهما ونصف فما بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج
منه العشر ان كان سقي بماء المطر او كان بعلا وان كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر وفي التمر والزبيب
مثل ما في الحنطة والشعير بناء في الرياض والمراد بمؤنة العمارة والقرية مؤنة الزرع قطعا كما صرح به جدي المجلسي

فيما حكاه عنه خالي العلامة دام ظله معترفا بالحجة واجاب عنه في المستند اولا باحتمال مؤنتهما والنفقة
في سقوطها المؤنة الزرع لاحتمال كون المراد منها خصوص ما اجمعوا على استثنائه وثانيا بان بعض
مؤن الزرع كمؤنة الحصاد والحمال غير داخل في مؤنة الزرع قطعا فلا يفيد المدعى وهو الاستثناء
مطلقا وضم عدم القول بالفصل البتة مع كون دعوى الاجماع على عدم الفصل في هذه المسائل
في امثال الكلام مغلوب عليه ومنعكس لان قضية العمومات وغيرها من ادلة عدم الاستثناء عدم استثناء
مؤنة الحصاد ونحوها مما ليس مؤنة الزرع بعينه في مؤنته بالاجماع المركب ثالثا بعدم دلالته على
المدعى وهو استثناء المؤن ووجوب الزكوة فيما بقي بعدها لان ظاهر قوله اذا بلغ ذلك وحصل
بعد الخراج والمؤنة اعتبار النصاب بعدهما كما هو احد الاقوال في مسئلة اعتبار النصاب الآتية لا
وجوب الزكوة بعدهما وبينهما بون بعيد وفرق اكيد ورابعا بعدم صحة النسخة التي استند اليها
على المدعى لان في النسخة الصحيحة منها غاية التصحيح الموجودة عندي ونقله كل بعض مشايخنا المحققين
الموافقة للرسالة التي كتبها بعض الفضلاء في هذه المسئلة بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة
مكان بعد خراج السلطان فيجوز ان يكون من متعلقات جميع منها العشر المأخوذ والمعنى هو ربما بعد
اخراج الزكوة مضافا الى الخراج والمؤنة وفايدته دفع توهم سقوط الزكوة بالخراج كما في بعض
الاخبار هذه خلاصة ما قال بعضنا ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من الوهن والسقوط اما الاول فلان
الروايات بعض مؤن الزرع داخل في مؤنة القرية قطعا ولم نقل بما قال المجلسي مع ان اسناد البعض اليه حسبما
عرفت وهو يكفي في الاستدلال واما الثاني فلان هذه الرواية اخص من بعض ما استدل به على عدم الاستثناء من
العمومات والظهور من امر على التقدير لزم الاخذ بها بعد الاجماع المركب فكيف يجوز قلب الاجماع وما هو
اذا كان المتعارضان في الدليل نوع وضعفا كما لا يخفى على البصير واما الثالث فهو ضعيف من الكلام ملاحظة
النصاب بعد الخراج والمؤن انما هو على القول بالاستثناء ولذا خص البحث في هذه المسئلة اعني مسئلة اعتبار
النصاب قبل المؤنة او بعدها بالقائلين بالاستثناء فلم يبحث عنها القائلون بالعدم اذ ملاحظة
النصاب بعد المؤنة والخراج على القول بعدم الاستثناء تاخيره تحقيق النصاب كونه نصابا لان مقتضى ذلك

ان تضاف الى النصاب مقدار ما يفي بالخراج والمؤنة فلو كان حاصل الزرع بقدر النصاب خاصة من غير
زيادة بمقدار ما يفي بالخراج او الحصة سقطت الزكوة وهذا هو صريح النصاب كونه نصابا بالاكليل في
وجوب الزكوة واما الرابع فلان النسخة الاخيرة غلط واضح لا يحتاج التاويل والتغيير لوجه الحمار ان النسخ
بينها تكشف عما لو كان غيرها مشهورة ولو علم بصحتها وطابقها للاصل الماخوذ منها لم يكن معناه لهم
ما قال البعض من الانفصام والانفطار كما لا يخفى على من له سليقة حسنة في فهم الكلام ولانضمام ملاءمة
الوجه المذكور عن المنافرة في الدلالة فلا استدلال به على القول باعتباره وتحبيبه جيد جدا اولا للعرب
في الجواب ما قاله بعض الاصحاب من سقوط الوجه عن الحجية والاعتبار عند اولي الالباب ومنها ثم اما
ودون استثناء العذق والعذقين للحارس لحرسه ونظره في النخل ومنه في مؤنة غير الحارس بالاجماع
المركب وعموم التعليل فيه حسنة الفضلاء الثلثة في قوله ثم واتوا حقه يوم حصاده وصرامه في نسخة
يعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويترك للحارس قدرا
معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان
والثلثة لحفظه له وصحيحته محمد انه ما يجب فيه الزكوة في العنب او ساق ويترك معافارة وام جعرور
لا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيترك
لعياله واجاب عنه في المستند بان هذا الحكم مخصوص بالحارس وتتميمه بالاجماع المركب غير ثابت كما في
المدارك والذخيرة بل في الاحيان استثناء العذق والعذقين مما اتسالم عليه الزعفران والعلة
المنصوصة لا تنافي في مؤنة الحصاد والحمل وغيرهما لان مؤنتها ليست لاجل الحفظ والحراسة قلت
اما منع الاجماع المركب فلظاهر انه مكابرة اذ لم اجد قائلا بالتفصيل ولا نقل مع كون المقام من مظان
نقله لو كان وقول صاحب المدارك والذخيرة مع انه ليس بصريح في وجود احد بعدم التفصيل منهم العلامة قدم
في محكي المنتهى وهو ابصر بمذاهب القوم منهما وقد ادعى في الرياض الضرورة على عدمه ومن المعلوم عدم الملاحظة
بين ادري ولا ادري فلا وجه لنفي الناقلين للاجماع المركب هنا العدم تصديق الواحد او الاثنين او
ثلثة واما منع جريان العلة في مؤنة غير الحارس فهو ايضا غير سديد اذ المراد بالعلة هنا المستقلة دون

المنصوص ونسبنباط العلة هنا في كمال الوضوح قطعا او ظنا نعم في دلالة الروايات على المدعى مناقشتان جوابان الاولى انه من خزينة بعد الحصوب وعلة للحجة في مؤنته قبله ودعوى الاجماع فيه اصعب من دعوى الاجماع المذكور وان ادعاه غير واحد ممن عرفت والثانية انه لا دلالة في الروايتين على الاستثناء ابدا وانما يدل على انه يترك للحارس عذق او عذقان وهو اجنبي من المدعى وهو كونه خارجا على الفقراء والمالك معا كما هو قضية القول بالاستثناء نعم في الرواية الاخيرة تصريح بانه معاقد وام جعرور لا يزكيان وهو ظاهر في استثنائهما وبقرينة المقابلة يستفاد من قوله بعد ذلك ويترك للحارس العذق والعذقان انهما ايضا لا يزكيان وفي الاعتماد على هذا الظهور في نفسه نوع تامل لكن مع الاعتضاد بغيره من ادلة الاستثناء لعله لا بأس دليلا على عدم تعلق الزكوة بحق الحارس فينتهم الاستدلال به كما لا يخفى الا ان يمنع الظهور المذكور لان قوله لا يزكيان ورد مراعاة لجانب الفقراء لما هو منصوص في هذه الاخبار فلا يبعد ان يكون معنى قوله لا يزكيان لا بأس بانهما ويكون من شرائط الزكوة ان لا يكون معافارة وام جعرور كعدم العيب والمرض في زكوة الانعام فلا ظهور له حينئذ في عدم الاستثناء ولا يكون المقام من باب تفكيك الظهور في كلام واحد هذا ودعا المستدل بروايات استثناء العذق والعذقين على القول بعدم الاستثناء اذ لو كانت المؤنة من البدو الى الختم مقدمة على الزكوة لم يبق لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي اما ان تحسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ ومحصله انه لا دلالة في استثناء العذق على شيء من المذهبين لاحتمال التعبد على التقديرين نعم في بعض الروايات الجمع بين العذق والعذقين والثلثة واجرة الحارس وهو يؤيد الاول تقديم الاجرة على الزكوة ويتم في اجرة الحارس بعدم القول بالفصل وفي نسخة الوسائل التي عندي لا يترك للحارس اجرا معلوما ويترك له العذق والعذقان وهي على تقدير صحتها نص في عدم الاستثناء لكن الظاهر عدم غلطها والصحيح يترك بدون لا فيدل على الاستثناء اذ لولاه لم يكن في ذكره فائدة وعلى هذا يكون العذق والعذقان زائدين على الاجرة فيحمل على الاستحباب من باب حق الزرع وحق الحصاد فيستثنيان كما هو الظاهر من الاخبار كما صار اليه الجمعان

لدخول

لجرمة عارد

لدخول الناس في البستان واكلهم قبل الجذاذ فان جميع ذلك حقوق متعلقة بالبستان من غير فرق بين المالك والفقير ومن هنا يظهر ضعف دلالة روايات العذق لانه اذا كان من قبيل الحقوق المستحبة المذكورة لا من قبيل المؤن لم يبق شاهدا على استثناء المؤنة مطلقا كما هو واضح كما لا يكون شاهدا على عدمه واما ثالثا فما استدل به بعض مشايخنا من خبر ابان عن يونس او غيره عن الصادق عليه السلم قال قلت له انه بلغني انك تفعل في غلة عين زياد شيئا فانا احب ان اسمعه منك قال فقال كنت امر اذا ادركت الثمرة ان يثلم في حيطانها الثلم ليدخل الناس ويأكلوا وكنت امر في كل يوم ان توضع عشر بنيات يقعد على كل بنية عشرة كلما اكل عشرة جاء عشرة اخرى يلقى لكل نفس منهم مد من رطب وكنت امر لجيران الضيعة كلهم الشيخ والعجوز والمريض والصبي والمرأة ومن لا يقدر ان يجيء فيأكل منها لكل انسان منهم مد فاذا كان الجذاذ اوفيت القوام والوكلاء والرجال اجرتهم واحمل الباقي الى المدينة ففرقت في اهل البيوتات والمستحقين الراحلتين والثلثة والاقل والاكثر على قدر استحقاقهم وحصل لي بعد ذلك اربعمائة دينار وكان غلتها اربعة الاف دينار قال ويستفاد منه ومن غيره مما ورد في الانفاق من الباقي من نصوص المارة ونصوص الحصة وغيرهما استثناء ما يصرف للسفرة والحارس من الاكل من البستان للمزدوين واشباههما ونحو ذلك مما هو من قبيل العلة من جملة مؤنها الا ان يقال انه ظاهر في انقضاء الاجماع على خلافه مضافا الى ما فيه دلالة على الاستثناء من المؤن اذ ليس فيه ما يدل على التفريق في البيوت كان من الزكوة ولا على انه كان غير الفاضل بعد المصارف المذكورة ولعله كان اخرج العشر بدون استثناء المصارف نعم ذكر اجرة القوام والوكلاء وربما يشعر بان الذي فرقه في البيوت كان عشر الفاضل الباقي بعدها اذ لا فائدة في ذكرها لو لم يكن الغرض منه بيان ذلك الا ان ذكرها دون سائر المصارف يبعد هذا الاشعار بعد الاجماع على عدم استثنائها فيستفاد من الظهور ان المقصود تقديم الاجرة على التفريق وظهوره في ذكر سائر المصارف في خلافه فلا دلالة للرواية وان كان فيها بعض التأييد ومنها الصحيح او الحسن المتقدم كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك العشر فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك استدل به الشيخ قده في محكي الاستبصار وغيره على استثناء المؤن بناء على

امعنه عد

ان المعيار اخراج مقاسمة السلطان بعد اخراج المؤن سيقرعنه البعد في الرياض لكن في المستند وعن
المستند لوا به على عدم الاستثناء نظرا الى عدم بيان خراج المؤن في مقام البيان الظاهر في
العدم فيفيد دلالته على العدم ورده المستند كالشيخ بمنع الجادة على كون مقاسمة السلطان بعد اخراج مؤنة
الزرع لا لانتفاء عدم دلالته على شيء من المذهبين اما المذهب المشهور فلان عادة الاعصار و
الامصار مختلفة غير منضبطة من اين علم ان مقاسمة السلطان مقاسمة السلطان كان في تلك الاعصار و
الامصار بعد المؤن وعنه انهم يتضح عدم دلالته على المذهب الاخر لاتساع الاحتمال المذكور ولا ظهور
لقوله ما فضل بيدك من غير مجموع الزرع قبل خراج الحق مع ان المسافة منه الفائدة لا مطلق ما
دخل في اليد ولو عبر بالفائدة ولا فائدة في حصول النتاج اذا ذهب كله او جله في مصارفه
هذا مع القصر على الزرع جوابه وجواب سائر العمومات المستند الظاهر القول بعدم الاستثناء من الخاتمة
من ضعف الجهة وسوقه لبيان احكام من كانوا في زمانهم سادسها قاعدة الشركة حيث ان النصاب مشترك
بين المالك والفقير فيكون الخسارة عليهما كما ان الربح كذلك واجيب بان الشركة بتعلق الوجوب
غير محققة بعد لا فيجري المساواة لان مقتضى الاشتراك كون التلف عليهما لا مؤنة الحصاد والحمل ونحوهما
لاختصاصها بالباذل الا ان يكون باذن الآخر ورد بان المالك نائب والزكاة وديعة بيده وهو
مأذون من الله في المصارف فيكون عليهما وهو حسن في مؤنة حفظ الزرع لا الحصاد ونحوه فان الواجب
عليه مؤنة الحفظ عن التلف واما مؤنة غيره خلا مؤنة الحصاد والحمل ونحوهما مما لابد منه لعينه من مؤنة
الحفظ فلابد فيه من الاستناد الى غيره عد في المسألة اللهم الا ان يتم بعدم القول بعدم التفصيل والفرق
بين المؤنتين وهو كان ممكنا لكنه غير بعيد لان استثناء مؤنة الحفظ ليس لكونه من احكام الزكاة بل لكونه
استفادة [illegible] من جانب الشارع في الانفاق على مال الفقراء بقصد الرجوع فهو حقيقة ليس استثناء للمؤنة
من حيث كونها مؤنة بل هو اتفاق جار على المالكين يجب على ولي الفقراء من عين الزكاة او من مال جارح لمؤنة
الحفظ ايضا لا يستثنى حتى يتم في سائر المؤن بالاجماع المركب فانهم ما يعينه [illegible] الا بالاستثناء خصوصها
المؤن اللاحقة فلا ينقض على السابقة الا بالاجماع المركب الممنوع وفيه ما عرفت سابقا فلا ورد وهو

الوجه

الوجه جواز تفريق الحصاد مما انفق من المؤنات الا ان المجموع منها يفيد الظن القوي جدا
بعد ملاحظة تذييلات جعل بها ادلة مستقلة كقوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل العفو بناء على
كون المراد بالعفو هو ما فضل عن المؤنة كما في الصحاح وفسره السيوطي في تفسيره بما زاد عن الحاجة ويستفاد ايضا
مما روي عن مولينا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال العامل [illegible] اياك ان تضرب مسلما او يهوديا
او نصرانيا او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف
وقوله تعالى ولا يسألكم اموالكم ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم وقوله ان الله يأمركم بالعدل
والاحسان ونحوها من الادلة المستفاد منها الامر بالقصد المأمور المتعلق بحد الظلم عما يتحملونه
طباع الناس لان تحمل جميع خسارات الموقوف عليها حصول الزرع على المالك صعب مستصعب سيما زمنه اغلب
النفوس وسبب للتنفر والاعراض عن الزراعة وبعد ملاحظة ذلك كله مع الشهرة العظيمة المحققة وملاحظة
ان الزكاة تكليف [illegible] شبهة في كونها ذكره التجارة التي هي في الربح وكذا ملاحظة بناء الشرع على السمحة
السهلة دون العسر والحرج والاجماع ملاحظة كون الخمس بعد المؤن مع كونه في المعنى زكوة كما ورد في اخبار
وكذا ملاحظة استثناء الخراج وكذا ملاحظة ارتفاق الشارع بالمالك في امر الزكوة ومراعات جانبه من
وجوه شتى وغير ذلك مما لا يخفى كيف يجد بالعمومات والاطلاقات التي هي غير الاصحاب الغالبين له
بالاستثناء بمخالفة شهرة [illegible] من غير دليل موجب مع موافقتها للمذهب المجمع عليه وما قيل لكون عدم نقض
بينها الاستثناء المؤن سوى الخراج للتقية او لكون استثناء الخراج واضحا بينهما غير محتاج الى التنبيه
عليه بخلاف المقاسمة والخراج المأخوذين جورا وعدوانا فيهما كما تراه مما نقول الظلام في عدم الاستثناء
ما عرفت ما صحيح استثنائها على التوزيع كونها واردة في مقام بيان حكم الجور وعدوانات [illegible] و
ان اشتمل بعضها على التعميم بالنسبة الى القليل والكثير حيث جعله بعض نصابا وعدم الاستثناء لمؤنة السعي عن
الحنطة والشعير في كونهما من غال العشر فما سقت السماء ونصف العشر فيما سقي بالدوالي الى ان قال يؤخذ منه ما خرج
قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد لكنه ليس في محله بل هو بالاهمال الذي في سائر

الاطلاقات نظر الى الاحالة بالنسبة الى الخراج واشتراط النصاب فكما لا ينافي التعميم بعد الى الجليل
الكثير باستثناء الخراج والمقاسمة واشتراط النصاب فكذلك لا ينافي استثناء المؤن ومن هنا وقف
شيخنا العلامة رفع الله مقامه في كتابه بين اطلاقات العشر ونصف العشر والاطلاقات النصاب بان عرو
بورودها الاولى في مقام بيان حكم مقدار الزكاة فلا ينهض اطلاقها حجة في مقابل الاصل القاضي بالاستثناء
بخلاف الثاني وعندي ان الامر بالعكس لان اطلاقات النصاب سليمة عن التقييد على القولين فلا دلالة لها
على عدم الاستثناء نعم بناء على اعتبار النصاب بعد المؤنة يلزم تخصيصها كما لو فرضنا صحيحه في اعتبار
النصاب بعد المؤن ومما يؤيد او يدل على اهمال الاطلاقات النصابية لا شبهة في استثناء حصة
السلطان بل الخراج اتفاقا فلا يجب عشر حصته او بعد الاولى او عشر الخراج وهو تنزيل للاطلاق على
الفرد الغالب المعاف اليه فلا بد من البناء على اهمال هذه الاطلاقات من هذه الجهة فيكون المراد العشر
ما هي بعد الحصة والخراج لا عشر حصة او نحو وهذا معلوم لا يحتاج الى الدليل فلا يحتاج الى الدليل ولا يجوز
الاستناد الى الاطلاق عنه اي نفي عدم الاستثناء لان الاستثناء الحصة والخراج ليس تقييدا للاطلاقات تخصيصا
لعموم مقابل بيان للمراد بالعشر المذكور في هذه الاطلاقات او في اطلاقات تعلقت بها مثلا فلا يتفاوت
الحال في هذه الاطلاقات بين القولين اذ على التقديرين لا بد من تفسير العشر بعشر ما بقي لا بعشر حصة او نحو
فلا نوقف من حيث الاطلاق والتقييد بين ان يكون المراد بالعشر عشر ما بقي بعد اخراج الحصة والخراج
او ما بقي بعد المؤن كلها وحاصل الكلام ان العشر في ادلة الزكاة وادلة النصاب مجمل من حيث كونه عشرا
للباقي بعد الخراج او بعد المؤن كلها فافهم وتدبر وسنهم من توفق فان العشر بين الحق بلا استثناء
الخراج وغيره فانه ينزل باجمال الثاني بعد الاول كالرواية الخاصة المستند لظاهر القول الاول بل الرابع
يعني فيجعله كالنص من حيث اشتماله على استثناء المقاسمة دون المؤن مع كون المقام مقام بيانه وقد ذكرنا
ما فيه وبينا انه بالدلالة على الاستثناء كان الشيخ اولى فراجع فظهر مما ذكرنا ان الاعتماد على العمومات و
الاطلاقات في هذا المقام موهون في الانظار وكذا التمسك بلزوم العشر بما مؤنته اقل وفاده العهم ثم فيما علي عنه

في المسائل المطلوبة بما مؤنته اكثر بتقريب انه لو كانت المؤنة على رب المال لما توجه نصف العشر فيما كثرت فيه
وان جعله المجلسي في كتابه دليلا قويا على عدم الاستثناء نظرا الى استبعاد الجمع بين تضعيف العشر فيما سقي
بالدوالي وبين اخراج مؤنة السقي ولذا نقل عن الشهيد في عدم اخراج مؤنة السقي واخراج سائر المؤن و
اجاب عنه بالتعبد ورده في البيان بانه معارض بالمثل بعد ان حكى عن المعتبر الاستدلال بتقريب ان تقليل الزكاة فيما
كثرت فيه المؤنة دليل على استثنائها اذ لولا الاستثناء لكانت كالقاطع للمالك فان توقف بين كثرة المؤنة و
قلتها والجواب عنه بالقيد معارض بالمثل وهو حسن كالجواب بالرد فلا دلالة لتنصيف العشر فيما
سقي بالدوالي على شيء من القولين وكذا التمسك دليلا ثانيا بعدم استثناء المؤنة في زكاة
الانعام والنقدين اجماعا فكذا الغلات لان المطلوبة من الانعام المحتاجة الى المؤنة تدعي عنه السائمة
اصل الزكاة واما السائمة فلا مؤنة لها سوى مؤنة الرعي والمراعي ونحوهما وهي لقلتها لا يلتفت اليها
فهو مما يجبرها بالمنفعة اللبن ونحوها من منافع الانعام ولا ينافيه ما يحتاج اليه احيانا لا سيوف كما
لبي له كما لا ذكر ما يستحال لان العبرة في الحكم والعلل والمصالح بحال الغالب لا النادر واما النقدان فلا مؤنة
لهما نعم قد يحتاج التقييد الى اجرة الحفظة وهو ايضا من الفروض النادرة التي لا تصلح لتغيير مصالح الاحكام
وكذا اجرة الحفظ لو توقف عليها مع ان مؤنة الغلات انما هي لتحصيل موضوع الزكاة اعني الملك بخلاف مؤنة
الانعام والنقدين فانها لتحصيل شرط الحول او الحكمة فكيف يحصل الظن بهذا القياس لو بني على العمل بمثله و
كيف يثبت به او بالاطلاقات التي عرفت اهمالها الوصف ولتضعيف حكم مخالف للاصل المؤيد له بما من
الوجوه نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار كون الزكاة مقدمة على المؤنة سوى الاطلاقات ليس بالخروج عن
الاصل بسببه كرواية علي بن شجاع عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكي فاخذ منه
العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك
من ذلك وهل يجب لاصحابه عليه منه شيء فوقع عليه السلام لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته دلت على الدعوى بوجهين
احدهما تقريره بفعل الرجل حيث اخرج العشر قبل المؤنة وثانيهما انه ظاهر او صريح في خمس الباقي كما فلو كانت

بالقيد ز

المؤن قبل الزكوة لكان الواجب له عليه السلام خمس البعض كما ان فيه بعد المساعدة على دخول مؤنة
الزرع في عمارة الضيعة وقد عرفت من المستند المناقشة في ذلك في الرضوي او على دخول مؤنة
العمارة في المستثنى فيه مع كونه ممنوعا عند غير واحد منا على كون المستثنى ما يتكرر في كل سنة دون ما لا
يتكرر كالسور ونحوه ان دلالتها من باب التقرير وهو مع احتمال كونه للتقية او لنفي احراز الغرض
لا ينهض حجة وهذا هو الفارق بين الظهور اللفظي والظهور الناشي من التقرير فان احتمال التقية
ونحوها لا يسقط الاول عن الاعتبار بخلاف الثاني كما لا يخفى على البصير واما دعوى ظهوره في خمس
السنين فواضح المنع لان محل انما هو بعد مؤنة السنة لا خصوص مؤنة الزرع فكيف يكون مراده
عليه السلام خمس السنين والعجب ممن اورد على الرضوي بان استثناء مؤنة العمارة مخالف
للاجماع ثم استدل بحسنة سماعة مع عدم دلالة سندها على عدم الاستثناء هذا كله اذا قرئ اخذ منه مبنيا
للفاعل ولو قرئ مبنيا للمفعول كما هو الظاهر لان الله هو دافع الزكوة لا آخذها وبقرينة تعقيب
مؤنة العمارة بالذهاب منه لا بالاخذ لم يكن دليلا من باب التقرير ايضا لان الآخذ هو عامل
الصدقات من جانب السلطان وقد عرفت ان عمل السلاطين ومذهب الجمهور على عدم استثناء المؤن
فلا يكون هناك حتى تقرير ودعم فيه دلالة على ان الزكوة المأخوذة فيكون من الاخبار الدالة على
احتساب ما يأخذونه زكوة عن الزكوة بحيث طرحه او حمله على التقية مع تجنب الاعادة كما عرفت
او حمل التقرير على التقية وربما استدل باخبار الخرص وما ذكروه في ما يأتيه من نفي المالك ولم
اعرف وجه الاستدلال بها وكيف كان فلم اجد دليلا قابلا للخروج به من قضية الاصل المعتضدة
بالشهرة المحققة والشواهد المذكورة فالقول بالاستثناء هو الاقرب ثم ان مقتضى ادلة عدم
الاستثناء عدم الفرق بين المؤن السابقة واللاحقة بل صرح بعض القائلين به المستدل بها بان هذا
القول هو النص في المؤن اللاحقة كالخبر المستدل عليه السلام فانه اذا اخرج امه منها ما اخرج بدا ما خرج منه
العشر من الجميع وكذا استدلال استثناء العشر الحادي [illegible] على دلالته على عدم

استثناء المؤن بالترتيب للمتقدم بالملاحظة كما لا يخفى مع ما عرفت من ان فتح الشركة لو قلنا بانه يمنعها
باقتضائها [illegible] على المالك والفقراء فهذا اضعف [illegible] الشركة فمهما يمنع شيء كما
سبق فلا وجه للقول بالتفصيل كما لا يخفى بقي المجمع في امرين احدهما وقت اعتبار النصاب ففيه
اقوال ثالثها التفصيل بين السابقة فيعتبر النصاب بعدها حتى ان اتفق بعد ما عنه سقطت
الزكوة بالكلية وبين اللاحقة لزمان تعلق الوجوب فيعتبر قبلها فيجب في الباقي العشر او نصفه سواء بلغ
النصاب ام لا وربما يؤدي الى ذهاب المال كله لا بنفي الموضوع ويسقط الزكوة بانتفائه ذهب اليه
في محكي الروضة واختاره شيخنا قدس سره في درسه على ما حكي عنه والقول الاول هو اعتبار النصاب
قبل المؤن معلم جمهرة العلامة قدس سره في محكي التذكرة جازما به وصرح المدارك والقول الثاني صريح في
محكي المنتهى والنهاية والتحرير ونفى المحكي عن ابي حامد [illegible] المعتبر وعزي الى ما في [illegible]
بل نسبه بعض مشايخنا قدس سره ونفى المحكي الى الشهرة واستشكل عليه بالرضوي ومعقد اجماع الغنية
المتقدم من ان الاول لاطلاقات العشر ونصفه في جميع ما اخرجه الله ان على القول الثاني لا زكوة
في مجموع الثمرة بين القولين كما لا يخفى ولا ينافيه ادلة استثناء المؤنة كما لا يخفى وكذا ادلة اعتبار النصاب
لان القدر الثابت من اعتباره اعتباره في مجموع ما اخرجه الله واما اعتباره بعد المؤن فغير ثابت فيرجع
ح الى الاطلاقات [illegible] يقال انها مسوقة لبيان مقدار الزكوة فهي مهملة من حيث استثناء المؤن
كما مر مفصلا والاولى الاستدلال عليه بعمومات النصاب لعدم منافاة استثناء المؤن لها كما عرفت
سابقا فانا [illegible] الكلام من المنافاة [illegible] ليس في محله [illegible] المنافاة لكن الامر دائر بين تخصيصين
وتخصيص [illegible] لو بنينا على ملاحظة النصاب بعد المؤن لزم التخصيص في العموم باخراج ما لو كان بالغا
للنصاب قبلها لا بعدها بخلاف ما لو بنينا على اعتباره قبلها [illegible] تركه عليه السلام انما بلغ خمسة
اوساق وجبت الزكوة لا يخصصها ادلة استثناء الخراج والمؤن بناء على اعتباره قبلها فتم متعلق
الزكوة ومورده حتى يكون الباقي بعد اخراجها هو ليس تخصيصا للعموم سببية النصاب بل هو تعيين
وبيان لمتعلق العشر ومورده وانه ليس مجموع الغلة بل هو بعد اخراج المؤن اما لو اعتبرناه بعدها

وبنينا على عدم كفاية كونه نصابا قبل المؤونة لزم التخصيص في العرض المذكور كما لا يخفى ولو سلمنا طروّ
التخصيص لمجرد استثنائها فما يدعى اقتضاء عموم الكلام تعلق الزكوة بكل جزء جزء من اجزاء جملة ما بقي
في استثناء المؤونة لا ينفك عن حال التخصيص عليه ... بينا دلالة ... بزيادة التخصيص
فلانه لما عرفت من لزوم اهمال النصاب في العرض المذكور والبناء على عدم كونه مبسوطا كالقليل الى المجموع
الى كل جزء جزء كالقليل المقدر بانه فظهر مما ذكرناه فساد ما قيل في المقام من ان النصاب واخراج المؤونة كلاهما
مشروط شرعا بوجوب الزكوة ثابتان بالدليل في مثال العمومات كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر واما تقديم النصاب على
المؤونة او العكس فلا دليل عليه ولا اثر له في الاعتبار ويلزم في ادلة الاستثناء الخ ما يستفاد منه احد الوجهين سوى الرضوي
المعتبر لمجرد الاستثناء مسندا ولانه تمام قلت قد يقال ان دليل العسر والحرج لو كان ... ناخذ
النصاب بعد المؤونة لما تقدم من الاجحاف الفاحش في كثير من الموارد الصور غير معارض لان عدم استثناء المؤونة
وان كان حرجا على المالك مسلم لكن اعتبار النصاب قبل المؤونة ليس حرجا عليه ولا ملازمة بين الحرجين لكن التشكيك فيها
بين الحرج الاشد وبين الاخف لان مراتب الحرج متفاوتة وليس كل مرتبة منها مما يلائم الحكم الشرعي وكما بان العدم
البناء على عدم تأثير جميع مراتبه فلا اثر في دعوى الفرق بين الحرجين ولا ... استثناء المؤونة واعتبار النصاب بعدها
بان يقال الحرج اللازم على تقدير عدم الاستثناء مع اعتبار النصاب بعد المؤونة لا يرتكب لاجل عمومات الزكوة بخلاف
ما يلزم منه مع اعتباره قبلها فانه بالغ حد الاجحاف الحكم على جميع عمومات ادلة الاحكام فانهم يقولون بسقوط
التكاليف مع العذر المضر بالحال فيحكمون بسقوط الحج والصوم وغيرهما مما يتوقف على بذل المال المجحف
المضر بالحال وتكليف ... ان ... التكاليف يجب دفع ... اذا كان مشتملا على الاجحاف واي
اجحاف اقوى ... اشد من حرمان المالك من كسبه مطلقا قليلا او كثيرا كما هو لازم اعتباره قبلها في بعض
الصور مثل ما لو كملت الغلة خمسة اوسق وكانت المؤونة اربعة اوسق ونصف لان نصف الوسق
الباقي بعد المؤونة يأخذه الفقراء بناء عليه فيبقى للمالك ... ما هو من التعب والزحمة بخلاف ما لو
اعتبر بعدها فانه يبقى له نصف الوسق فيما نثبت الحرج في هذا الوجه لكي نتمم المدعى بعدم
القول بالفصل فانا قبلنا ... ولا دلالة في شيء من ادلة الاستثناء بشيء من الاحوال في اعتبار النصاب ...

بل

قبل المؤونة او بعدها منطوقه الا ان الاعتماد على هذا في مقابل ... عموم ادلة النصاب حيثما بيناه
مشكل جدا ... الاجماع عن الحكومة على ... التكاليف ... ولكن ... او الحرج
الاجحاف المضر بالحال مثل ذلك كما لا يخفى ولو سلم فلا دليل على الكلية حتى ينفع في المتنازع فيه وقد
حققنا في الاصول ان ادلة العسر والحرج منفيهما عن نوع التكاليف لا بنوع الفقهية حيث جعلنا حكمة
للتكاليف الحرجية لم ينفعه وتمام الكلام في محله ولو سلم فالحكم يدور مداره فلا يفيد الكلية ودعوى الاجماع
المركب امثال المقام مما نرى هنا ... فقد يستدل على القول الثاني بما حكي العلامة في التذكرة والمنتهى في
استثناء الخراج فانهما صريحان في اعتبار النصاب بعد الخراج وينتهي في نحوه بالاجماع المركب قال في محكي
الاول خراج الارض يخرج وسطا ويؤدى زكوة ما بقي اذا بلغ نصابا اذا كان لمسلم وعليه فقهاؤنا واكثر
اهل الاسلام وقال ابو حنيفة لا عشر في الارض الخراجية وقال في الثاني يجب الزكوة في ارض الصلح من
اسلم اهلها عليها بالاجماع العلماء وما فتح عنوة فاذا زرعها وادى حال القبالة وجب في الباقي
الزكوة ان بلغ النصاب ولا تسقط الزكوة بالخراج عند علمائنا اجمع انتهى وفيه ان معقد اجماع
التذكرة بل المنتهى ايضا هو عدم سقوط الزكوة بالخراج دون اعتبار النصاب بعد الخراج وانما هو مختارهما
لا مختار العلماء اجمع ثم اتمام الدعوى بالاجماع المركب بين الخراج وسائر المؤن قد عرفت ما فيه من ابداء الاحتمال
الالتفاتي بعدم الفرق بينهما في هذه المسألة عندهم فيكون دعوى القول بالفصل بينهما لو ثبت الحكم في
الخراج ثم ان مقتضى ادلة الطرفين عدم الفرق بين المؤونة السابقة واللاحقة فالتفصيل بينهما عار عن
الدليل نعم لو فصلنا في مسألة الاستثناء وقلنا باستثناء المؤونة اللاحقة دون السابقة لحجة التفصيل
هنا تفصيل في الاستثناء لا في اعتبار النصاب خلافا لما اراده ... في كتابه حيث اراد
تطبيق التفصيل في مسألة اعتبار النصاب بين السابقة فبعدها واللاحقة فقبلها ... الادلة ...
المستفاد من مجموع ادلة وجوب العشر وادلة اشتراط النصاب وادلة استثناء المؤونة هو التفصيل المذكور
المختار للتمهيد الثاني فقال في اثبات الشرط الاول من التفصيل وهو اعتبار النصاب بعد المؤونة السابقة ...
على ما وصل اليه نظري القاصر التمسك بادلة وجوب الزكوة في الغلات مع بلوغ النصاب لان مقتضاه ثبوت

الزكوة في مجموع ما بلغ النصاب من الغلات لا من بعضه فلو قدمنا النصاب على المؤنة كان المخرج عشر البعض لا
عشر الكل بل ربما لا يبقى شي حتى يجب فيه الزكوة فقد خرجنا عن عموم تلك الادلة بخلاف ما لو اخرناه فكما
عمها فانه ان بقي نصاب بعده كان المخرج مجموعه وان لم يبق نصاب فعدم العشر يكون بانتفاء الموضوع
اى النصاب وهذا ليس من التخصيص بل هو تخصص راجع الى انتفاء الموضوع دون الحكم وملخصه دوران
الامر بين التخصيص والتخصص واولوية الثاني من الاول عند الدوران كما لا يخفى والجواب ان عمومات
الزكوة مخصصة لا محالة بادلة اخراج المؤن سواء كان قدمنا النصاب عليها او اخرناه لان
قضية الاستثناء اولا واخرا سقوط الزكوة عن مقدار المؤنة ولازمه انتفاء الزكوة في ذلك سواء قدمنا
النصاب او قدمنا المؤنة فان قلت نعم لكن السقوط تارة يكون بانتفاء الموضوع اى النصاب
واخرى بانتفاء المحمول والثاني مخالف للاصل لكونه تخصيصا بخلاف الاول قلت يمنع اولا ظهور
الادلة في كون المخرج عشر المجموع لما عرفت من كونها مسوقة لبيان مقدار الواجب وهو العشر ونصفه لا لبيان
محله ومورده من حيث كونه مجموع الحاصل او بعضه كيف ولهذا اجاب بعض من استدل لها
القائلون بعدم الاستثناء بعموم ادلة ثم بوجوب الزكوة هنا بمقتضاه تقديم النصاب على
المؤنة والا لزم خروج النصاب عن كونه سببا في هذا الفرض وثانيا لو سلمنا ظهوره في العشر في عشر المجموع قلنا
ان الامر دائر بين تقييد النصاب بكونه بعد المؤنة وبين تقييد العشر بما يبقى بعد المؤنة وليس احد
التقييدين اولى من الآخر فيتعارضان ويرجع الى عمومات وجوب الزكوة الا ان يقال ان ظهور
العشر في المجموع ليس من جهة الاطلاق بل من جهة ظهور قوله اذا بلغ النصاب ففيه العشر في عشر المجموع
فهو اقوى من اطلاق ادلة النصاب وفيه تامل وقال في تقريب الثاني في القطعة ثم ان زاد اذا صدق على
المجموع اول زمان تعلق انه بلغ النصاب فيحكم عليه بان فيه العشر عشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب
الا ان ما ينفق على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل
العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل التقييد انما يتحقق باطلاقات بلوغ النصاب لا باخراج العشر الا ان
يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب اخراج العشر ونصفه فلا بد من تقييد ما بلغ النصاب

بما بلغه بعد جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتاخرة اذ لا يجب الا
اخراج عشر ما بقي منه بعد المؤنة فتامل انتهى كلامه رفع مقامه اقول قد عرفت ان ادلة استثناء
المؤن قاضية باستثناء المؤنة المتاخرة ايضا وبعد تقييد موضوع النصاب بما كان بعد المؤن لا يتعلق
حق الفقراء بمحل الفرض فكيف يكون قاعدة الشركة جارية ومقتضية لتقسيط المؤنة فادلة استثناء
المؤن بناء على اعتبار النصاب بعدها واردة على قاعدة الشركة اى سبب لعدم شركة الفقراء فيما لو لم يكن
نصابا بعدها نعم لو كان المؤن المستثناة مختصة بالمؤن السابقة لكان التفصيل متجها لكنه ليس كذلك
بل كلما دل على استثناء المؤن السابقة فقد دل على اللاحقة ايضا وان لم يكن بالعكس ثم لو سلمنا
اختصاص ادلة الاستثناء بالمؤن السابقة كان التعارض بينها وبين قاعدة الشركة عموم من وجه والمرجع
ايضا عمومات الزكوة وقوله الا ان يقال كانه يشير الى ما ذكرنا فراجع وتامل وكيف كان فلا ينبغي
الاشكال في اعتباره بعد حصة السلطان لانها جزء من الزرع مملوك للسلطان العادل او الامام او
المسلمين فكيف يعتبر النصاب قبلها واعجب مما في الروضة فانه بعد ان اختار التفصيل المذكور قال ان
الحصة تعد من المؤن اللاحقة يعني يعتبر النصاب قبلها وهو سهو من القلم لان الحصة عين مملوكة لغير الزارع
ولا يجب زكوة مال الغير عليه وظاهر المدارك والرياض موافقته في ذلك وهو اعجب واعجب منهما عدم تنبيه
الناظرين في كلامه على السهو المذكور واما الخراج وكذا سائر مصانعات الظلام ان ثبت استثناؤها
ايضا من المؤنة السابقة ان كان استثناؤه من باب المؤنة وان كان من الالحاق بالحصة موضوعا
او حكما على الخلاف السابق لا من جهة المؤنة كما هو مقتضى القول بعدم استثنائها فيه وجعلوه مستثنى
من الحاق الموضوعي فيكون النصاب معتبرا بعده كما ثبت في الحصة او الحكمي فيكون حاله حال المؤنة فياتي
فيه الاشكال والخلاف المذكور ومقتضى التحقيق ما اظهره الالحاق الحكمي فتدبر جيدا ما الكلام الثاني
في معنى المؤنة قيل معناها راجع الى العرف وفيه ما لا يخفى اذ ليس في الادلة لفظها حتى يرجع فيه اليه
بل معناه على ما صرح به في الروضة وغيره ما يغرمه المالك لاجل الزرع ومنه البذر وقيده في المسالك
بما يتكرر في كل سنة كما في الموجز وشرحه وظاهر المدارك والرياض قبوله وفيه نظر بل الظاهر التعميم

بنقسط ما يقوم لسنتين او ثلث او اربع عليها ولعل نظرهم الى العرف فانه لا يا احد على صرف المؤنة عليه وفيه ما عرفت وطريق التقسيط ان يلاحظ في كل سنة اجرة مثله ولو لم يكن له اجرة عادة فهي بتمامه موزعا على السنتين او من السنة الاولى كما افتيه بعض مشايخنا وجهان ويدل على ما اخترناه من التعميم ما في الصحيح من ذكر العمارة فانها شاملة للحصاد واخراج الثمر وغيرهما وخصوصا ما لا يتكرر في كل سنة كما يدل عليه ايضا تقييده ما هي برديته من عد العمارة من المؤنة لكن الانصاف ان التعميم لما لا يتكرر لا يخلو عن اشكال بل منع لان ايجابها وقعت في مقابل الثمن دون الغلة فليس انما لها في اخراج الغلة حتى يثبتها ما دل على استثناء مؤنة الغلة فان المدار على كون الواقع في مقابل الغرامة نفس الزرع والغلة بحيث لو فرض عدم حصولها كانت خسارة بلا عوض ولا على كون الغلة سببا للغرامة مع انه لا يستثنى ثمن الارض فلا بعد من المؤنة ولو استوجرها الارض وهكذا غيره ولذا قال في الروضة بالتوزيع ان المشتري الثمرة مع الاصل وما اذا زرع الزكوي وغيره وزعت عليهما ان كان كل واحد منهما مقصودا بالاستقلال والا اختص بالمقصود الاصلي كما في المسالك ولو قصد غير الزكوي ثم عن له بعده الى الزكوي احتمل الاستثناء ويحتمل العدم وهو الاظهر وفاقا للتذكرة والمنتهى من البذر عينه ان كان من ماله ومثله ان كان مشتري ولو اختلفت القيمة والثمن فعن فوائد القواعد للشهيد الثاني اخراج الاكثر الا ارمن ... في حكي البيان وهو كلام اذ المحذور في المقام المالية والمتقدم التحفظ على الخسارة المالية على خصوص المالك فلابد من ملاحظة الاكثر الا ان يحتمل في محكي البيان اخراج بذر من العين خاصة لانه مثلي ويحتمل اخراج الثمن لانه الذي خرج للزرع دون القيمة وعن ظاهر المسالك بخراقيمة ومع العين ولو اتفق يقيمة لبعد انقر المشتري نحو محكي البيان المعتبر هو المثل قلت يحتمل اعتبار القيمة هنا ولو اعتبرنا الاكثر الا ان في المشتري لصدق الخسارة والقيمة على القيمة فالفرق بينهما في اعتبار القيمة لا يخلو عن حكم اذ المعتبر بالخسارة المالية دون العينية وهي مشتركة بين المشتري وغيره نعم لو بنينا في غير المشتري على استثناء القيمة دون العين لا مالية لتخاتاهي بالقيمة دون العين اتجه اعتبار اكثر الامرين من الثمن والقيمة في

المشتري

١٦٥

المشتري اما لو اعلنا في غير المشتري باخراج المثل دون القيمة ولو اتفقت كما عرفته عن البيان كان المتجه في المشتري ايضا اخراج قدر البذر ولم يجهر في تصريح بعنوان التشهيد لذه الجملة حملة في محكي البيان والتحقيق ان فوات القيمة ليس من الخسارة بل من عدم النفع لكن الظاهر الاصحاب وما هو الصحيح اخراج قدر البذر مطلقا اشتراه ام لا زاد الثمن على القيمة ام لا ارتفعت قيمة البذر ام لا وعن المسالك ايضا ان مؤنة العامل ان كان تستثنيه اخرج مثلها وان كانت قيمته اخرج قيمتها يوم التلف ولو تبرع عامل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا وهو حسن وان كان التحليل عليلا لما عرفت ولو امر المتبرع عمل بغير المالك ولذا قال في محكي الموجز وكشفه انه ليس له اجرة عمله بنفسه مع المؤنة وفيه نظر لاحترام عمل المسلم وفاقا للاقتصاد انه لا يلحق اجرة العامل كالثيران التي يسقي عليها ويحرث عليها ولا اجرة سهم لدالية وهو بخدع المركب على العجمي والظاهر انه من قبيل اضفاء المؤنة بما يكرره وقد ظهر ما فيه مضافا الى كون المانع لو لا صحة فلا وجه لعدم استثناء اجرة العوامل لو سلمنا عدم استثناء اعيانها الا ان يقال ان المانع وان كانت امر الا ان صدق خسارة عليها ممنوع والمستفاد من الادلة انه ما يعز به المالك لعلة اي بخسر ليستثني ومنافع العوامل كعمل نفسه لا يعد خسارة والغرامة فلا وجه لاستثنائها وهو حسن وعن الدروس لو زرعها غصبا فالبضع ومهر المثل وكذا لو ذابها على زرع او غيره وفيه نظر يتلائى كون البضع ما لا وان كان مفيدا بالاستيفاء اما اللواحق فمسائل الاولى كلما سقي سيحا او بعلا او عذيا بنفسه العشر وما سقي بالدوالي والنواضح والدوالي نفيه نصف العشر بالنصوص المستفيضة والاجماعات المحكية عن المعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الرموز على غيرها والمراد بالسيح هو الماء الجاري كما في حاشية الكتاب والارشاد للمحقق الثاني والرياض وغيره المدارك وعن انه جريان الماء وبالبعل ما شرب بعروقه وبالعذي بكسر العين ماء المطر وقيل بالعكس كذا قال في جامع المقاصد والمراد بالمرمول هو الزرع كما صرح به بعض وعن ظاهر المدارك فيكون ان الجميع العشر لكن في الرياض هو ما يشرب بعروقه القريبة من الماء وفرعنا بان يقع بالمطر وهو الضابط للعشر على ما في المدارك الرياض في المستند وجواهر

الكلام والمجمل كما في المشفعة والمحل والوسيلة والمنتهى والدروس ومجمع الفائدة اصنا من اصل الحق الى
المؤنة وعدمه وان توقف على حفر النهر وتنقيته بل من المناهل استظهار اتفاقهم على هذا في
الضابط على اختلاف فيما انتهى بل عن المنتهى انه عليه فقها الاسلام اى على العشر فيما يحتاج الى المؤنة
ونصفه فيما لا يحتاج اليها كما في مصححة زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام قال في الزكوة ما كان
يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل
او سماء ففيه العشر والعشرة ببيان المؤنة والعلاج عموم وخصوص لان كل علاج لا بد له من مؤنة وليس كل
ما يحتاج اليها محتاجا الى العلاج كما لو اشترى ماء النهر من مالكه فلا بد من حمل العلاج على ما يحتاج الى المؤنة من
باب ذكر المقيد وارادة المطلق او حمل عدم العلاج على ما لا يحتاج اليها للغلبة فتطابق النص والفتوى في
الضابط بعد حمل الامثلة الواردة للتقسيم على المثال دون الميزان ثم ان المراد بالمؤنة على ما صرح به
هي مؤنة نفس السقي دون مؤنة المقدمات فمؤنة حفر النهر واصلاح العين لا عبرة بها والدليل عليه هو ان
النهر في النص المذكور مثال للنفي لا للمنفي بقرينة العين والبعل مع ان النهر غالبا يحتاج الى المؤنة وحمله
على الانهار العظيمة والشطوط الكبيرة التي جعلها الله تعالى بقدرته حمل على النادر اذ الغالب كونه في الجامع
بالانهار الصغار المحفورة فيظهر منه ان المؤنة المعتبرة في المقام ما كان مقابله نفس السقي بحيث لو لم
يكن لم يكن في مقابل المؤنة شيء فالمؤنة على النهر لا عبرة بها ويتفرع عليه ان المؤنة على دفع المانع عن جريان
الماء داخلة في المؤنة فلو توقف السقي على دفع حجر عن مجرى الماء بأجرة دخل هذا في ميزان نصف
العشر ولو لم يدخل في الدلاء او النواضح اذ العبرة بالمؤنة وعدمها لا بالدلاء ونحوه من الالات
اليه فيظهر ما في بعض من جعل الضابط افتقار السقي الى اجراء الماء الى الالة وعدمه والغاء خصوصية
الدلو والناضح فيعتبر ما في الامثلة الواردة في النصوص وحسن الا ان حمل الاصحاب جعلوا
المدار على المؤنة وعدمها كما حكى دون الحكم الالة وعدمها وان كانا متقاربين الا ان الفرق
بينهما يظهر في مثل دفع المانع عن فم النهر باجرة فعلى ما ذكره الاصحاب يدخل هذا في ميزان نصف
العشر وعلى ما ذكر من الاعتبار بالالة وعدمها يدخل في ضابط العشر لا نصف العشر ولا ريب ان ما ذكره الاصحاب

١٤٤

هو الاظهر لان الالة لا مدخلية لها في تخفيف الزكوة على المالك الا من حيث استلزامها المؤنة فيكون
المدار حقيقة على المؤنة لا على الالة فقط وان اجتمع الامران كان الحكم للاكثر وان تساويا اخذ من
نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر بلا خلاف محقق او محكي في الحكمين وفي المدارك عن المنتهى
انه مذهب العلماء كافة وعن التذكرة انه لا خلاف فيه بين العلماء وفي الرياض دعوى الاجماع منا ومن اكثر
العامة وانه صرح به اي بالاجماع جماعة وعن الخلاف والغنية والمعتبر ايضا دعوى الاجماع عليهما في جميع
الفائدة الا انه يحمل الامر على ان ظهور المخالف لا اصل فيها حسنة معوية بن شريح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا العشر واما ما كان بالسواني والدوالي ففيه نصف العشر
قلت له فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم تزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذلك ليكون عندكم كذلك
قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم
تزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين او اربعين ليلة
وقد مضت قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر ويستدل على الحكم الاول ايضا
بانه مقتضى الجمع بين السببين كما في تعارض البينتين وتعارض اليدين ونحوهما مما عملوا فيه بمقتضى السببين
جمعا بينهما وفي المدارك توضيحه ان النصاب دام كل من الامرين في جميع السنة يوجب مقتضاه فاذا وجد
نصفه اوجب نصفه فيجب عليه ثلثة ارباع العشر وله وجه بعد تسليم اعتبار وجوب الزكوة فيما يتعلق بهما
معا بالاجماع اذ لولاه كان المتوجه عدم وجوبها لان العمومات مسوقة لبيان حكم ما له احد الامرين
فيكون ما له الامران خارجة عنها اذ الظاهر المتبادر من الموصول في قوله فيما سقت السماء العشر الزرع اى الزرع
باجمعه
اى الزرع الذي سقته السماء ولم يذكر تسقيه يحتاج اليه جميعا منها وكذا قوله فيما سقي بالدوالي وان اخذ
المتيقن في الحمل على المعنى بالجملة لزم الجمع بين العشر ونصفه لعدم المنافات بينهما فيعطاه للسببين وفي
ثانيهما عدم التكرار والتثنية في المذكورة فلولاه لزم الجمع كما يذكر في تقرير الاخذ بالاطلاق المعنى والظاهر
مقتضى المستند مبني بالاجماع وبعد ثبوته يقع التعارض بين السببين فالحكم بالتخيير هو الحاصل في تعارض
الاسباب في التخالف والحكم بالتساقط كما في تعارض الخبرين دون العمل بهما في الجملة كما تقرر في محله فان ذلك

الذي
الى محتاج الى الدليل كما ورد في الالفاظ عند تعارض اليقينين وعن من الحاكم خاصة والتقسيط
زعمه بعض العامة او الجمع بين البعض وبعضه كما يقوله مدرس سره كما ما حلان البحثين في باب تعارض
الاسباب لا يقال بنا على كون المراد [illegible] لنفي مقتضى في الجملة موجب العمل الحيثي لعدم التنافي
بينهما فيجب العمل ببعضه معاملة نعم لكن بعد بطلانه بالاجماع يقع التعارض ويحكم التنافي كما
لو لم يمكن العمل بهما عقلا لان الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي فاذا تعارضنا تساقطا للتعارض
كان مقتضى القاعدة سقوط الزكوة رأسا فان قام اجماع على عدم السقوط ما لا مر بعد الاجماع على
عدم التخيير بين العمل بكل منهما منفردا واهمال الاخر وبين العمل بهما مجتمعا اما بالتقسيط او بالجمع
بين البعض وبعضه اعني ثلثة ارباع يتعين الاخير يحتاج الى الدليل فظهر ان مدرك الحكم الاول
ليس الا النص المذكور وكذا الحال في الحكم الثاني اعني الحكم بحكم الاغلب فان مقتضى القاعدة
هنا ايضا ما ذكرنا فلولا النص المذكور كان العمل بالاغلب خاليا عن الدليل لكن العلامة يقول ظاهر
لبعض مشايخنا قدس سره نقل فيه ايضا بالعشر ونصفه ولم يقل بتقديم الاغلب بدعوى ظهور النص في
الاغلب الذي يضمحل في جنبه النادر عرفا بحيث يصح معه السلب واستدل عليه بان المستفاد من
الادلة هو كون الحكم في معرفة اجماع الارض العشر ونصفه الا في الفرض الذي يكون النادر كالمعدوم وبان
مقتضى القاعدة قاعدة اعمال السببين هو ذلك دون العمل بالاغلب واهمال الاخر بالمرة وفيه ما
عرفت من ان القاعدة لا تقتضي الجمع بين السببين بما ذكره حسبما عرفت مفصلا ولا دليل ايضا يستفاد
منه ان حكم الاجتماع مطلقا هو ذلك بل الدليل منحصر في الرواية المذكورة وهي انما تدل عليه في صورة التساوي
لا مطلقا ومنع الظهور في التساوي مكابرة لان السؤال الثاني بعد السؤال الاول كالنص في كون الغرض
في السؤال الاول هو التساوي ودعوى ظهور السؤال الثاني في النادر كالمعدوم فيبقى ما سواه داخلا
في السؤال الاول ايضا مكابرة لان النص بالجاري ليس من النادر كالمعدوم فليتدبر ولو سلمنا عدم
ظهور النص في مطلق الاغلب كما فهمه الاصحاب لكان في معنا فلا دلالة على عنوان الاغلب كما انه
وحملها على النادر ايضا كالعدم كما ترى فلا مناص عن العمل بالاغلب مطلقا وحمل الاعتبار بالاغلب
ايضا [illegible]

عرفا

عرفا او وزنا او تقديرا او مواضعه آخر ان اراد ان الاعتبار بالعدد بشرط التساوي في النفع
والا فبالنفع فان تساويا فالاعتبار بالزمان على وجه الشرط المذكور والا فبالنفع فان تساويا فالاعتبار
بالعدد مطلقا وابعدها الاعتبار بالزمان على تقدير ما اعتبار هذا النفع مطلقا وهذه
الاقوال التي هي في المستند ولعله باستفادتها من كلماتهم في فروع المسئلة والا فالاقوال المنقولة في
المدارك وغيره هي الثلثة الاخيرة وظاهر المدارك والمستظهر من الحدائق ان المتبادر من الكثرة
وكان المؤنة تكثر بسبب ذلك وهي الحكمة في اختلاف الواجب وكذا ذلك للاعتزاز معه المتناهي الاكثر
والعلامة في المنتهى وثانيها والعلامة في المنتهى وثانيها محكي عن المحقق في الرياض عن ضبطه نقلا
قدس سره في كتابه وثانيها محكي عن ابن زهرة والعلامة في المنتهى والشهيد الثاني في المسالك وحاشية القواعد
وثالثها محكي عن العلامة ايضا في التذكرة والقواعد ومعالم في الايضاح والشهيد الثاني في حاشية الارشاد
فانه قال انه المشهور الاقوال وابن فهد والكركي والصيمري وقد عرفت ما ذهب اليه بعض مشايخنا من الاناطة
بالغلبة التي تلحق النادر بالعدم من دون ملاحظة شيء من العدد او الزمان او النفع وعرفت ايضا وجهه
مع ضعفه ولعله قدس سره نفى المقام بعنواني النهاية والعلاوة حسبما هو المشهور بين الاخبار
الصدق العرفي الموقوف على استمرار العدم في طول السنة الا نادرا بحيث يلحقه بالعدم كيوم او يومين
او اكثر وكذا العوامل التي تعتبر في الزكوة عدمها طول الحول الا على وجه الندرة وهو جيد لو كان لفظ
الاغلب مذكورا في النص الذي هو المستند في المسئلة الثانية وليس كذلك وانما المستفاد منه كون زمان
السقي بالدلاء اكثر من السقي بالمطر على وجه الاجمال فلا يصح جعل الحقايق من باب ما مر وكذا جعل
المدار على الكثرة الملحقة للنادر بالعدم فلا بد من البناء على احد الاقوال المذكورة واختلافهم ناش
من اختلاف انظارهم فيما هو ظاهر فيه من الاحتمالات الثلثة فنقول صاحب المدارك وغيره لعله الى
بل من تقييد العلامة بما هو الغالب في الزمان الا اكثر من اكثرية العدد خصوصا مع ملاحظة الحكمة المناسبة
على اختلاف الواجب باختلافهما من قلة المؤنة وكثرتها فانها انما تزيد بكثرة العمل لا بكثرة الزمان ومعنى
اناطة الغلبة بالعدد وفي نظر العلامة فيه ودلالة على ما قيل الى ظهوره في ملاحظة الا تمام عليه الكلام زمان

عليّ الزوج صحيح ونحوه دون مجرد العدد مفروض صراحة السؤال الثاني في الكرية عدد الدلاء فلا وجه
للاستفصال سوى استكشاف مقدار زمان النزح وتعرض المحقق الثاني لعلم الى ان ملاحظة العدد او الزمان
انما هو لاجل تعيين مقدار النزح والنقص لا لانفسهما فبعد ان يكون المدار على النزح والنقص دون تعيين زمان
توضيح ذلك انه لو فرض ان الراوي سأل عن حكم ما لو كان زمان النزح بالدلاء اكثر من النزح سبعا
هو مستلزم لا كرية العدد ايضا ومع ذلك لم يبادر الامام عليه السلام بالجواب بل استفصل عن زمان النزح سبعا
ولا فائدة في الاستفصال الا استكشاف مقدار النزح والنقص ولكن اذ لو كان المدار على الكرية العدد او الزمان
او الكرية بينهما معا الاجابة بالتضعيف ولم يؤخر الجواب الى ان يعرف مقدار زمان النزح وفيه ان المذكور في
السؤال الكرية العددية حاجة واما الكرية الزمانية فانما علمت بعد الاستفصال لا قبله فجاز ان يكون
الغرض منه معرفة مقدار الزمان ومعرفة النسبة بين الزمانين مما يحتاج اليه في توجيه القول الرابع
ويدفعه ان الكرية الزمانية ايضا كانت معلومة قبل الاستفصال الضرورة صراحة قول الراوي في كون
زمان النزح والنقص اكثر من النزح بالدلاء لان الكرية العددية مستلزمة لا كرية الزمان وبالجملة فتقريره
عليه ان الاستفصال العلة كان لاعتبار الاكثرية في الثلثة دون النزح خاصة ونقل صاحب المستند
ان القدر المتيقن من الرواية ما اجتمع فيه الكرية العدد والزمان معا واما ما عداه ففيه ثلثة ارباع
العشر لعدم العمل بالرواية حينئذ ولا يخفى ان اذا اجتمع الدلو والنزح قلت فلا بأس ثم في
الاخذ بالقدر المتيقن اذ لا ظهور لها في استقلال شيء من الزمان والعدد ولا في استقلال النزح والنقص
ودعوى ظهور الاستفصال فيه كما عرفت واضحة المنع فلا محيص عن الاخذ بالقدر المتيقن وهو ما
اجتمع فيه الامور الثلثة العدد والزمان والنزح لكن الاحوط ملازم للاوابين فيكفي احراز الغلبة
بينها ولا نظر الى مقدار النزح بعد احرازها لاسيما انه لم تضبط عادة نعم لو علم احيانا تخلف الكرية
النزحية الكرية بينها معا كان هذا الفرض من العوض فيخرج عن القدر المتيقن واما المذكور فلا بل هو
داخل في القدر المتيقن ايضا لو كان احدهما اكثر عددا وزمانا ثم المرجع في غير القدر المتيقن من اهل
الرواية من ثلثة ارباع او عمومات العشر او الاصل وجهان اظهرهما في المستند الثاني قلت

(تقرّ)

تعدد فالقول بالتلازم الاجمالي في الدليل الاجمالي في الصورتين بعد وضوح المقابلة بينهما وامتناع
اختلاف المتقابلين وتعددهما حقا فلا وجه للتصحيح للثلثة ارباع واما التصحيح الى عمومات العشر
نظرا الى الكشف للاخبار المفصلة عن ارادة الحصر من ذلك الظاهر دون العموم فلا يخفى ما فيه لكن الاقرب
في غير القدر المتيقن الرجوع الى الاصل القاضي بالتضعيف ثم لو قلنا باعتبار الكرية العددية خاصة
او مطلقا فهل الاعتبار بالاكثر الحقيقي او العرفي او الاقرب بين الامرين بان يكون النادر معتبرا في
جنب الكثير وجوه من صدق الاكثر حقيقة بالزيادة مطلقا ولو ما حلا من انصراف الفتاوى والاخبار
على اناطة الحكم بالاكثر الى الثاني فلذا اختاره المحقق الاردبيلي بدعوى عدم ما شرعه واتباع شيخنا
الاستاذ تعين في كتابه ومن ان عمدة الدليل هو النص المذكور والقدر المتيقن منه هو المعنى الاخير كما في
الاستاذ تعين ثم قال ويشهد له حكم الامام عليه السلام بالتضعيف في الصورة المذكورة مع ان الحنطة
مع عدم تصحيح السائل واستفادة عدم الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه لها كما تعرض لها في السؤال الثاني
ثم منع هذا الاستشهاد باحتمال ان يكون قوله النصف في النصف مبتدأ وقوله نصف بنصف خبره وان كان
يكون معناه ان النصف النزح بالدوالي والنصف النزح سيحا او لها بنصف العشر والثاني بالثاني
ولا دليل على تخصيص الامام عليه السلام الحكم بالغالب بعد جعل السؤال ثانيا فالمراد احتمال بين الثالثة والرابعة
من نقلها الى ما جعلت له فلا استشهاد ولا ايراد فاورد عليها الفاضل الناظر بما يصل الى معقوده
اذ المتهم ههنا في او النسخة التي كانت عنده ثم لا يخفى ان النص المذكور صريح في خلاف المعنى الاخير
الاخير لان النصفية والتنصيف في ارتفع بلا مبتم من النادر كالمعدوم كما لا يخفى فكيف يقال ان القدر
المتيقن من النص المذكور هي الكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم بل هو ظاهر بالظهورية الكثرة العرفية اولى بها ثنا
الاظهر هو الثاني وظاهر المستند هو الاخير مع حماله الثاني فراجع وتامل وتقول فيه ولو اشتبه
الحال الى بعلم الغلبة احدهما على الاخر فحق حسب العشر لعمومات الخالية عن المعارض او نصفه لاصالة
البراءة او الالحاق بالنادر لصدق الحسنة لتحقق تاثيرهما مع الاصل عدم التفاضل او حبرا نوعها
الاخير لماذكر ولو علمنا الغلبة واشتبه الاغلب ففيه الاحتمالات الثلثة اما لوجه اظهر هو الثالث

لما مر قلت قد علمت انه ليس للعشر عام في الاخبار ولو كان ما نتمسك به ههنا مبني على حجية العام في
الشبهة المصداقية وهو خلاف التحقيق المحقق في محله وليس سبب اسناد وجوب العشر الى الا حينئذ لاهله
الباحث وان كان المقام مقام البراءة كما لا يخفى واما الرجوع الى اصالة عدم زيادة احدهما على
الاخر ففيه انه لا يثبت التساوي الذي هو موضوع الحكم بالعشر ونصف الا ان يقال ان الحكم مرتب على
عدم كون احدهما اغلب على الاخر لا على التساوي حتى يكون اصالة عدم التفاضل من الاصول المثبتة فتدبر
وانه يظهر ما في الروضة من اصالة عدم التفاضل فراجع وعن جامع المقاصد الاشكال فيها لو كان ضبط الكثرة
من غير الذي هو المدار عنده قلت ويرد الاشكال الجميع الاقوال عند المطلقة اذ قد يكون
ينفع سقاية الزرع عن الهلاك على معنى ما حدث في احد الاوان والاقرب علم ملاحظة الحفظ وربما
ولو تعارضا العدد والزمان فيختلف باختيار من الاخذ بالقدر المتيقن من النفع الحاصل بالسكون
وعلى سائر الاقوال ينبغي عدم الالتفات الى المعلمة خلافا للمحكي عن البيان فاشكل فيه وعند هبير اعتبار
النمو ولعله نشأ من الشك في صدق الاغلب حتى اذ لا نأخذ في النمو مع طرح الاقرب وعن كشف
الغطاء اعتبار الزمان دون العدد والنفع انه لو اختلف الزمان في كيفية السقي كان على كل
حكمه من العشر او نصفه وقال البعض من تاخر عنه ان المدار على ملاحظة حال نفس الزرع لا حال الزراع
وقال في الكشف ايضا انه لو سقي بالمائين دفعة بحيث يظهر واحد لوحظ الاختلاف في القلة والكثرة
ولو سقي بنفع بالدوالي مضى بأصل الماء الى الزرع من دون علاج فقيه الوجهان ولعل نصف
العشر اقوى قلت وفيه تأمل وقال ايضا ولو اجرى الماء بالدوالي على ارض فيها الزرع
ثم زرعت وكان الزرع بعد ذلك افضل الوجهان والاقوى نصف العشر والحق البعل او العذي
بالدوالي عنوان غير تابعين لم يعشر ولو عكس كذلك ولو شك في كيفية السقي بني على النصف لعشر ما احاط
العشر انتهى محصل ما قال وههنا فروع اخر يتعدد او يتعسر استقصاؤها والله العالم المسئلة
الثامنة اذا كان له زرع او نخل او شجر في بلاد متباعدة يدرك بعضها قبل بعض اما ان يتعلق
النصاب في البعض ضمنا بالجميع وكان حكمها حكم الثمرة في الموضع الواحد بلا خلاف محقق من غير فصول

مقال

منا ان العامة بان الذكوة دعوى اجماع المسلمين وقيده في محكي الحدائق بما اذا كان العام واحدا
وان كان بينها شهر او شهران او اكثر فما ادرك منه ويبلغ نصابا اخذ منه ثم يؤخذ من الباقي
قل او كثر وان سبق ما لا يبلغ نصابا تربص به في وجوب الزكاة ادراك ما يكمل نصابا سواء طلع بجميع
او دفعة او ادرك الجميع دفعة او اختلف الادراك ويعضد التعميم ما في محكي التذكرة وربما يؤيد بان
الواقع دون الاشارة الى الخلاف الخالصي كما في المدارك ومحكي المسالك المسئلة الثالثة
اذا كان له نخل يطلع مرة واحدة يطلع في عام واحد مرتين لم يضم الثاني الى الاول للاصل ولانهما
بحكم ثمرة سنتين وعن الشيخ وابن حمزة في محكي المبسوط والوسيلة فيضم الثاني الى الاول ونسبه
في المدارك الى اكثر الاصحاب وقيل انه المشهور بل المشهور لاطلاق الادلة وكونهما بمنزلة الانعقاد
في وقتين وقيل يضم لاطلاق الادلة وعن المدروس والبيان والجامع الاقتصار على نقل القولين ولعله
الظاهر في التوقف وقال البعض من تاخر عنه بعد الاحتجاج بعدم خلو المسئلة عن الاشكال العدم الدليل
على اتحاد المال بمجرد كونه في عام واحد واحل الروضة لا يكون في صدق التعدد عليهما خصوصا اذا كان
الفصل بين الثمرتين زمانا معتدا به وما حال ذلك الا كحال الثمرة التي اخرجت معجلة في تلك السنة
قلت ويندفع بان تعدد المال ووحدته لا مدخلية لهما في النصاب لكن من المعلوم ان
النصاب المعتبر في تعلق الزكاة لا يلاحظ في جميع ثمرات النخيل في مجموع المالك وكذا في ما عدا السنة
الاولى فيقتضي ان يكون الملحوظ في ثمرات كل عام وكل سنة وكلامه انه متى بلغ ثمرات العام
النصاب تعلق به الزكاة فعموم قوله اذا بلغ خمسة اوسق ففيه العشر تعلق الزكاة بمجموع الثمرتين يقتضي ٣٢
وهذا هو معنى الضم ثم ان ما المراد من الثاني حيثما تقتضيه العبارة هو النخل الثاني والمراد
بالثاني الطلوع الثاني من النخل الثاني وانما فرض المسئلة هكذا تبعا للمحكي عن المبسوط والا
كان ينبغي ان يفرضها في ذات الثمرتين في وقتين الرابعة لا يجزي اخذ الرطب
عن التمر ولا العنب عن الزبيب فريضة لا قيمة ولو اخذ الساعي ثم نقص رجع بالنقصان
فهذا هو المعروف المحكي عن جماعة ولعل خروج الرطب عن اسم التمر فلا يجزي فريضة عن التمر

الاجزاء المتميزة ثم العزل وهو جيد وعليه يبتنى تعلق الزكوة به حال الرطبية والعنبية دون حال اليبوس
الجفاف كما تقدم وهل هذا الا التناقض لكن مقتضاه الاجزاء مطلقا ولو بلغ قدر الواجب بعد الجفاف
ام لا وقد صرح بخلافه حيث اشترط في الاجزاء بلوغه قدر الواجب فان كان اجماع والا فالمتبع هو الدليل
القاضي بالاجزاء مطلقا مطابقا لمذاق [illegible] لا يعول به احد حيث اورد على المنتهى بان مقتضى التسمية
الاجزاء مطلقا مبنى الاجزاء في المستند على القولين في زمان تعلق الوجوب فعلى القول بتعلقها حال
الرطبية كما هو المشهور يجوز اخراجه رطبا ولو نقص عن قدر الواجب بعد الجفاف وكونه من جنس ما تعلق به الزكوة وكل
يخرج عما كان جزءا من غيره بنا [illegible] **تتمة** اما التنبيه الاول فقد عرفنا فيه واما التنبيه
الثاني فهو مبني على ما نصبه من عدم جواز اخراج البعض من جنس اخر وكيف كان فلا اشكال في جواز اخراج
قيمة والمشهور قوله وان اخذ الساعي ثم نقص فهو بالنقصان كالاشكال ايضا في اجزائه بل يعتبر انما
اخرجه قبل [illegible] من الرطب بناء على تعلق الوجوب حال الرطبية كما تقدم وان لم لا اشكال في كون
المخرج عن الثمرة باقيا على ملك مالكه وهو في يد الساعي مضمون عليه لعدم كونه امانة بل هو كالمقبوض
بالعقد الفاسد كما في المبسوط والبيان وربما استشكل فيه ضمانه فيما لو علم الدافع بالفساد دون الساعي
بان المالك هو الذي غرره بالدفع وسلطه عليه كمن اقدم الى احد طعام غيره فاكله بل مع علمهما معا
به وسيقع بان التسليط والاذن مقيدان بالصحة ولو علما بالفساد فيما ذكروه في المقبوض
بالعقد الفاسد مع العلم بالفساد قلت ويشكل ذلك بقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن
بفاسده فان الزكوة صدقة والصدقة لا يضمن بفاسدها كالهبة كما لا يضمن بصحيحها وبقي الذمة بان
الزكوة وان كانت صدقة مجانية الا انها في الذمة او حكمها ولذا احتاج الى العزل والتعيين فالمخرج
عوض عنها لا نفسها اما على القول بالذمة فواضح واما على القول بالعين فكذلك لان المخرج غير
المتعلق فان اخرجها منه كان [illegible] متضمنة على المبادلة قطعا فانفرد عن الهبة والصدقة وما [illegible]
المقبوض بالعقد الفاسد ولو قيل بان الزكوة كلي مضمون في المال كما هو مذهب بعض لا جزء مشاع كما هو
المشهور كان الحاقها بالمعاوضة الفاسدة ايضا اولى واظهر لان يقتضي الكلي في الجزئي ايضا يشبه

المعاوضة

المعاوضة كونها في الذمة وان كان اصل الكلي مع اباوه [illegible] ان يقتضي المثالث
الواجبة في الخارج وايصالها الى المستحق في حكم المعاوضة حقيقة او حكما فيأتي ما ذكروه في
المعاوضات من الضمان صحيحة كانت او فاسدة وهو جيد الا ان الاخذ مع جهله بالموضوع
مغرور من جانب المعطي لانه اخذه على ان لا ضمان عليه كمن اقدم طعام الغير الى احد فاكله فلا ضمان
عليه ومثله ما لو بان الفقير الاخذ للزكوة غنيا فمع جهله بانه زكوة لا ضمان عليه كما يأتي
وهذا الابتناء في ضمان المغرور ورجوعه الى الغار في مسئلة الاطعام من مال الغير لان الغار هنا هو
المالك دون الاجنبي ولصاحب الجهل بالحكم فلا مانع من الضمان بعد عدم كون الجهل بالحكم الشرعي عذرا
وسيأتي تحقيق ذلك فيما لو بان الفقير غنيا واما الكلام في الجودة والرداءة فقد تقدم الكلام فيه
في زكوة النقدين فان المشهور وصريح التنقيح بناء على تعلق الزكوة بالعين لو لم يتطوع المالك
بالجيد فللجيد [illegible] خلافا للشيخ ومن وافقه [illegible] التذكرة هنا انه [illegible] ان كانت جنسا [illegible]
اخذ منه سواء كان جيدا او رديا ولا يطالب بغيره ولو تعددت الانواع اخذ من كل بحصته لينتفي
الضرر عن المالك باخذ الجيد وعن الفقراء باخذ الردي وهو قول عامة اهل العلم وقال مالك والشافعي
اذا تعددت الانواع اخذ من الوسط الثمن وقد تقدم مثل ذلك [illegible] في زكوة النقدين كما تقدم ايضا
قوله بالتخيير مع الاختلاف في الجودة والاجودية والمختار دونها فالحق [illegible] جواز اخراج المسمى اذا لم يكن
رديا جدا لحيث لا ينبغي في اطلاق الادلة وقد سبق تحقيق ذلك لكن هنا وردت اخبار لعدم
اخراج المعافارة وام جعرور [illegible] كان يأتون بهما الى النبي صلى الله عليه وآله في الزكوة [illegible]
من جيد وقد وقع ذلك منهم مرارا من غير حياء فانزل الله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ونهى
رسول الله صلى الله عليه وآله عن اخراجها بل عن خرصهما [illegible]
منصرف الادلة [illegible] لا يدل عليه [illegible] حتى لو احرزنا من جانب اخراج الردي من
النصاب [illegible] ودعوى منافاته لقاعدة الشركة قد سبق جواب [illegible]
في كلام [illegible] القاضي بالتقسيط حيث انه مناف لما [illegible] الاجماع من النص

فان مقتضاه كون الواجب بمقدار العشر كالنصف والى ما ذكرنا ينظر ما في المستند من جواز اخراج الردي كالمغشوش
اي بالحلة الدودن فحسب اللهم الا ان يدعى اختصاص جواز الاخراج من غير الجنس بالقيمة لا بجنسه عما
اذا كان العين من نوع الجنس فلو كان من غيره فمقتضى قاعدة تعلق الزكوة بالعين عدم جواز
الاخراج منه لان الدليل على جواز الاخراج من غيرها ليس سوى الاجماع لو كان فيقتصر على القدر المتيقن
المتيقن وهو صورة التساوي لا مطلقا فيتجه ما هو المشهور من وجوب التقسيط واما اخراج المتوسط بين
الجيد والردي كما عن بعض العامة فلا وجه له الا ان يكون بحيث يعد معيبا ولا اشكال بل الظاهر عدم
الخلاف في اشتراط الحلاة وان كان الدليل عليه مختصا بالانعام المسئلة الخامسة اذا مات
المالك وعليه دين مستوعب لتركته ما ذكره في محكي المعتبر كما في المدارك فظهرت الثمرة بعد موته
بلغت نصابا لم يجب على الوارث زكوتها بناء على مذهب المصنف قده من عدم انتقال التركة بمقدار الدين
مستوعبا او غير مستوعب الى الورثة وبقائها على حكم مال الميت كما عن المشهور ولو قضى الدين لم يوف
المستغرق منها وفضل منها النصاب لم يجب ايضا الزكوة لانها على حكم مال الميت [illegible] النصاب
ومع استيعاب الدين انما يكون بزيادة القيمة والغرض من ذكر قضاء الدين مع عدم اعتباره في سقوط الزكوة
التنبيه على الفرد الاخفى بانه اذا لم يجب الزكوة في النصاب الفاضل بعد قضاء الدين لم يجب قبل
بطريق اولى فكلام المصنف مفروض في صورة الاستيعاب هذا محصل ما في المدارك في شرح العبارة
ووافقه على ذلك بعض مشايخنا قدس سره واورد عليه المحقق الثاني قده في محكي فوائد الكتاب
فانه حمل المسئلة الاولى اعني قوله ولو مات المالك على الدين المستوعب لا فعله صاحب المدارك وحمل
الثانية اعني قوله ولو قضى الدين على غير المستوعب والمال الكلام في شرحها مقصود لبيان [illegible]
[illegible] كلامه المحكي مفاده الزكوة وان لم تجب عندهم مطلقا سواء فضل النصاب بعد قضاء الدين ام لم يفضل
لكن عدم الوجوب في الثاني مستند الى انتفاء الموضوع اي النصاب لا الى كون التركة على حكم مال الميت فلذلك
فرق الكلام بالفصل [illegible] النصاب بعد القضاء فمعنى العبارة من اولها الى اخرها ان الدين اذا كان مستوعبا لم يجب
الزكوة لانتفاء الموضوع لانه لا يبقى للورثة شيء حتى يجب عليهم الزكوة وكذا لو لم يكن مستوعبا اذا لم يبق للوارث

بعد

بعد اداء الدين مقدار النصاب الا ان يبقى مقداره بعد القضاء فمقتضى كون الوارث مالكا لمقدار النصاب
ان يجب عليه زكوته لكن لما كانت التركة ممنوعا انتقال الفاضل الى الورثة بحكم مال الميت كان الوارث
محجورا عليه في النصاب فتنتفي الزكوة فعدم الزكوة عام لجميع الثلث اعني صورة الاستيعاب
وصورة عدمه بدون فضل النصاب او مع فضله لكنه مستند في الاولين الى فقد المانع يعني انتفاء
الملك او انتفاء النصاب وفي الاخيرة مستند الى كون التركة على حكم مال الميت اذ لولاه لكانت واجبة
عليه لكونه مالكا للنصاب وقت تعلق الوجوب وما ذكرنا في توضيح مراده يندفع ما اورد عليه صاحب
المدارك حيث قال وهذا الحمل مع بعده انما يتم اذا قلنا ببقاء التركة على حكم مال الميت وان لم يكن الدين
محيطا بها والمص قده لا يقول به بل القائل به غير معلوم ومع ذلك لا امتناع ان الدين بان يحكم مال
الميت اتفاقا من المص قده ومن قال بمقالته فكيف يقول ان القائل به غير معلوم وانما الكلام في
القدر الفاضل فانه ينتقل الى الوارث اتفاقا وكون المصنف قائلا بالحكم مال الميت يكفي في سقوط
الزكوة عن الوارث في الفاضل بعد عدم التمييز وكونه للحجر الوارث محجورا عليه حين تعلق الوجوب
ولو انكشف بعد القضاء ان الزائد كان منتقلا اليه بل ولو علم الفضل قبل القضاء لم يجب
الزكوة ايضا على الورثة بناء على كونهم محجورين عن التصرف فيه قبل القضاء لاحتمال التلف ونحوه مما
يوجب سلطنة الديان على الباقي كما هو مذهب غير واحد على ما نسب اليه نعم يرد عليه انه عبر عن عدم
المقتضي اعني انتفاء الموضوع بالمانع فانه تجوز بعيد عن شأن المحققين في تحقيقاتهم والمحصلين في تحصيلاتهم
وسلك في المسالك في شرح العبارة بين المسلكين بحمل قوله ولو قضى الدين الخ على غير المستوعب
كالمحقق الثاني قده لكنه وجه توسيط [illegible] قضاء الدين في البين مع عدم مدخليته في سقوط الزكوة
بانه تنبيه على الفرق بين المذهبين في تركة الميت مع عدم الاستيعاب اذ على مذهب المص قده لا تجب
الزكوة على الوارث مطلقا بقي النصاب بعد القضاء او لم يبق واما على مذهب غيره من انتقالها الى
الوارث فلا بد من الفرق في صورة فضل النصاب بين ما قبل القضاء وما بعده بايجاب الزكوة في الثاني لكون
الفضل بعد القضاء كاشفا عن كون الوارث مالكا للنصاب بخلاف الاول لاحتمال التلف بعض التركة

والقضاء الدين بما بقي وهل تعتبر بكمال النصاب بعد عزل الدين ام لا او لا فلان للنفكيك بين الماشي
لجمل الاول على المستوعب والثانية على غيره كما تأمله مفرض المسئلة الثانية في الفضل بعد
القضاء لا يصلح قرينة على التفكيك لجواز ان يكون الفضل بزيادة القيمة بعد ما كان مستوعبا حين
الوفاة او لكون التركة عندها مجهولة من حيث الفضل وعدمه ومنه يظهر ايضا فساد ما ذكره البعض
المحقق الثاني قدس سره في شرح العبارة مضافا الى ما فيه من التكلف الواضح في توجيه شرط القضاء
حسبما عرفت وما ثانيا فلان الفرق المذكور كما يأتي على مذهب غير المصنف كذا يأتي على مذهبه
لاتفاق المذهبين على انتقال الزائد الى الوارث وانما الاختلاف في المقدار المقابل للدين فلو صح تأثير
القضاء في وجوب الزكوة حسبما يأتيه عبارات على مذهب المصنف ايضا بطل بيانا اولها فتأمل وما افتبر صاحب
المدارك فهو جيد منها الا انه ايضا عزل عن الاشكال اما اولا فلانه لا شاهد على اختصاص المسئلة
الاولى بالدين المستوعب كما لم يعم في الصغيرة لا يصلح قرينة عليه واما ثانيا فلان الفرق من الفضل هي
الزيادة العينية دون الزيادة بالقيمة الموهوبة بعدها كان مستوعبا والاولى الجمود بالاطلاق
العبارة وتضعيف الاستيعاب وعدمه بناء على عدم الفرق في سقوط الزكوة عند المصنف بينهما
وتعميم الزيادة للقسمين كما يظهر وجهه اذا عرفت ذلك فنقول المسئلة ان يقال الدين اما مستوعب
او غير مستوعب فان كان مستوعبا لا يبذل للوارث فبناء على بقاء التركة حتى على حكم مال الميت عملا
انتقالها الى الوارث ولا الى الديان او انتقالها الى الوارث دون الديان خلاف والمعروف المشهور بين
الفاضلين فقد تقدم دونه هو الاول ويختاره جل المتأخرين منهما ومنهم شيخنا العلامة رفع الله مقامه
الثاني من ادلة الطرفين ابحاث طويلة مجرد في محلها الا ان القول الاول مع موافقته لظاهر قوله تعالى
من بعد وصية او دين على احد الوجوه المذكورة في تفسير الآية ولظاهر جملة من الاخبار المعتبرة
وغيرها اللوازم يصعب على الفقيه التزامها فلا محيص عن القول الثاني ثم لو قلنا بالاول فلا اشكال في
عدم وجوب الزكوة على الوارث قبل اداء الدين من ماله ومثله الظاهر عدم الخلاف في ذلك لعدم كونه
مالا له ولا على المالك لموته وصرح غير واحد منهم بذلك كما صرح به في المدارك وغيره قال في الارشاد ولو مات

المالك قبل بدو الصلاح صرفت التركة في الدين ان استوعب التركة والا وجبت الزكوة على الوارث
ان فضل النصاب بعد التقسيط قال المحقق الثاني قدس سره في حاشيته وانما تصرف في الدين مع الاستيعاب
لانا ان قلنا ان التركة حتى على حكم مال الميت فواضح وان قلنا ينتقل الى الوارث فليس المالك تاما
لتعلق الدين بها تعلقه بالرهن ويحتمل قويا الوجوب مع الشرائط لان تعلق الدين بها اضعف من
التعلق بالرهن لان للوارث التصرف بغير اذن المديون وفي المستند كلام غريب حيث نقل عن الاصحاب
انهم قالوا بعدم تعلق الزكوة على القول ببقاء التركة على حكم مال الميت ثم قال والنظر فيما ذكروه مجال
وهو اذ لا يلزم من عدم وجوبها على الوارث لتعلقها على الميت بل على الوارث في حق الفقراء بل مقتضى الادلة
بعض ادلة العشر ونصفه تعلق حق الفقراء بالمال العين فلا يصح التصرف في الزكوة كما لو كان الزارع
غائبا فلم يتمكن من التصرف حين تعلق الوجوب فان الزكوة حق لا يجب على الزارع لكنهما تتعلق
بالزرع وفيه ما لا يخفى خصوصا فيما ذكره من النقل وعلى القول الثاني ففي جواز تصرف الوارث
وعدمه ادخولان مبنيان على ان تعلق الدين بالتركة كتعلقه بالرهن او تعلق ارش الجناية
او تعلق مستقل والمشهور على ما ينسب هو الاول فلا يجوز التصرف فيها بناء عليه كما هو المشهور بينهم
ومن ثمرة النزاع الاول تظهر في النماء بعد الموت فعلى قول المصنف قدس سره يتعلق به الدين كالاصل وعلى
القول بالانتقال لا يتعلق به اجماعا كما نسبه في المدارك الى قطع الاصحاب وعن بعضهم انه لا يتعلق
به على قول المصنف ايضا وهو ضعيف او اشتباه في المفروض من النزاع الثاني انما هو جواز التصرف كما
عرفت من غير فرق بين المستوعب وغيره على قول ثم ان قلنا بالانتقال جاز للوارث التصرف بناء على
الارث او التعلق المستقل كما صرح في المستوعب خلافا للمحكي عن جماعة فخص الفائدة بغير المستوعب
المستوعب فلا يجوز له التصرف فيه على القول بالانتقال ايضا بل ادعى غير واحد من الاصحاب ولا الشيخ رحمه الله
الاجماع عليه وهو ممنوع او ضعيف ويعرف حكم الزكوة مما عرفت فان ظهرت الثمرة بعد موت المالك فعلى
القول ببقاء التركة على حكم مال الميت لا زكوة على المالك لموته ولا على الوارث لعدم الملك وعلى القول بالانتقال
اليه وجبت عليه بلا اشكال كما في المدارك لان الثمرة ملك له جاز له التصرف فيه كسائر الاملاك خلافا للمستند

ورد عليه وعلى السبزواري فقال ان حكم هذه الصورة حكم الصورة التي يذكرها والفرق واضح كما يظهر
مما يأتي ولو ظهرت وتعلق بها الزكوة قبل الموت فلا كلام في وجوبها على المالك والمخاطب بها
ودينه كما يأتي الكلام فيه ولو ظهرت قبل الموت ومقتضى تعلق الزكوة فعلى القول ببقاء التركة على
حكم مال الميت لا زكوة على المالك مطلقا ولا على الوارث لعدم الملك وان قلنا بانتقالها الى الوارث
فهذه الصورة الثالثة التي ذكرها في المدارك وذكر فيه وجوها ثالثها الفصل بين يسار
الوارث فقدرته على الفك عن مال الحجر وعدمه وهو حسن بناء على كون تعلقها تعلق الدين بالرهن
ولعله بذلك يقول به واما على القول الاخير فالوجه عدم الدلالة على وجوب الزكوة على الوارث
مطلقا للمانع وهو عدم التمكن من التصرف كما هو المفروض وان كان الدين غير مستوعب فالكلام فيما قابل
الدين ما عرفت في المستوعب من حيث الانتقال وعدمه اما في القدر الزائد فلا اشكال ولا خلاف في
انتقاله الى الوارث الا ان المحقق القمي قدس سره في محكي جواب مسائله يذهب الى عدم الانتقال مطلقا حتى
في الزائد جمودا على ظاهر الاية فانه صرح بعدم الارث مع وجوده مطلقا مستوعبا كان او غير مستوعب
وانما استفاد ذلك من المصنف قده بما يأتي في زكوة الفطرة حيث قال انه لو مات المالك قبل الهلال
وعليه دين لم تجب فطرة عبده على الورثة فان اطلاق الدين يشمل المستوعب وغيره كما صرح به في محكي المسالك
خلافا للمدارك حيث حمله على المستوعب وهذا القول مع مخالفته لظاهر الاجماع لا دليل عليه لان سياق
الدين والوصية في الاية على نسق واحد فكما لا تمنع الوصية من الارث فيما عداها فكذلك الدين والشاهد له
ظاهر الاية على ما عينه من مطابقته على كون الظرفية من الحكم لا من الموضوع ويحتمل قريبا الثاني
فالمعنى ان ما ترك بعد الدين والعين ينتقل الى الوارث كقول القائل العشرة الا ثلثة وجهة على احتمال
كون الظرفية راجعا الى الحكم بان يكون متعلقا بما تعلق به لكم من المال المقدر اي مما ترك لكم فالمعنى
ان التركة مما ترك لكم بعد الدين فيمنع ظهور الاية فيه فكيف يدل على عدم الارث مع وجود الدين مطلقا
انما الاشكال في كون الوارث محجورا عليه في المجموع قبل الاداء لعدم التعيين واحتمال تلف ما عداه
المفروض فيه والاظهر هنا هو عدم الحجر الا في القدر المقابل للدين وفاقا للقواعد والكركي ومن تبع

من جامع المقاصد وفوائد الكتاب للمحقق الثاني قدس سره وحاشية الارشاد له وفي ايضاح كلام صاحب المسالك
والكفاية على ما حكي عنهم خلافا للقواعد وفي الميراث وجامع الاصحاب وايضاح الدروس والايضاح والنافع
وظاهر المبسوط على ما نقل عنهم وقد استدل عليه بوجوه احدها ان ما قابل الدين الممنوع عن التصرف
ان كان غير شايع في تمام التركة ومقتضاه عدم جواز تصرف الوارث في كل جزء منها وفيه ان الاشاعة
غير مانعة عن التصرف في الملك المشاع ببيع او هبة واجارة ونحوها ولذا لا تمنع عن وجوب الزكوة
اجماعا على ما ادعاه بعض فكيف عن الحق المشاع فاذا كان ملك البعض المشاع في النصاب غير مانع عن تعلقها
به فلان لا يمنع الحق المشاع اولى مع ان دعوى الاشاعة مجردا مضافة لاحتمال كونه بمقدار الوافي بالدين
كليا مضمونا في جملة التركة كالصاع في الصبرة ومنه يظهر عدم الفرق هنا بين القول بانتقال ما قابل
الى الوارث وعدمه فتعلق الزكوة بالفاضل بناء على اختياره المصنف قده غير مختار ولو قلنا بوجوبه في التركة
نعم لو قلنا بالحجر وعدم جواز التصرف المحابي للزكوة لذلك فالوجوب في المال حيث اختل الوجوب وان كان
ممنوعا من التصرف وله توجيه نشير اليه وثانيها انه لا اولوية لبعض التركة على بعض في تعلق الدين به لان
الاداء لا يقطع بكونه بذلك البعض الباقي لعين المفروض فيه لاحتمال التلف وفيه انه مرجعه الى الاول
والجواب ما عرفت وثالثها ظاهر الاية بناء على ظهور البعدية في قوله تعالى من بعد وصية او دين في الملك
او جواز التصرف وفيه بعد المساعدة على الظهور انه محمول على استقرار الملك جمعا بين الادلة حسبما
هو مذكور في محله فظهر انه لا مانع من تعلق الزكوة بالفاضل اذا كان نصابا فصاعدا وقد يستدل
بل استدل على العدم بان التالف يجبر الدين وان كان ملكا مشاعا للوارث وللملك شايع في تمام
لتعلق الزكوة عليه الا ان ذلك انما هو بعد استقراره وعدم كونه في معرض الزوال وهنا ليس كذلك
لانه لو تلف بعض التركة يقضى الدين في غيره فلو تجبر النصاب ملك متزلزل للوارث فلا تجب
الزكوة فيه حينئذ وفيه ان الظاهر ان المعتبر في الملك هنا انما هو التزلزل دون عدم التميز بينه وبين بعض على الاشاعة وبدفعه ان
التزلزل لا ينافي تمامية الملك المعتبرة في وجوب الزكوة كالموهوب ونحوه من الاملاك الجائزة بفسخ
او نحوه حسبما مر تفصيله في اوايل الكتاب في ذكر شروط الزكوة نعم يدفعه الكركي شيخنا

من يخرج من بين المستوعب
وبعضه ٣٣

ههنا وتدبر ان قبل القضاء لا الحكم بوجوب الزكوة ولا بعدمه حتى يتبين الحال ثم ان ففي وجوب نقل
النصاب كنفسه في الخمس وجوبه صرح به المحقق الثاني قدس سره في حكي فوايد الكتاب وما نقله في
المسالك ولو قلنا بعدم جواز التصرف وهو بعيد توجيهه اذا اراد بعينه تفضيل النصاب بعد ما ذكرنا
من تزلزل الملك لاحتمال التلف لا يوفاه حتى لا يجب الزكوة فيه فان تعين الدين كنفي الملك التام
عند تعلق الوجوب والا فلا التحقا للجهل بالحال وفيه ان احتمال التلف ان كان معتبرا الزم عدم
الوارث فلا زكوة حتى مع الوفاء وان لم يكن معتبرا فلا يكون سببا لحجر الوارث لاصالة عدم
التلف اولعدم ذلك فلا معنى للتوقف في الحكم قبل الوفاء كما نقل ولو كان الوارث مؤسرا على اداء الدين
وملك الزكوة من الرهانة التي فيه البحث المتقدم في الرهن الذي يعذر مالكه على فكه لعدم الفرق بين المقامين
ثم لو قلنا بوجوب الزكوة فهل يضمنها الوارث للوفاء عن المقصد بنعم ولا وجه له كما صرح به غير واحد
لان تعلق الزكوة بالتركة يجري مجرى التلف السماوي بعد عدم تفريط على الورثة نعم لو تعمد الوارث بحالا
اداء الدين في قضاء الدين حتى تعلق الزكوة بها في المستند الضمان ونسبه ان الزكوة ليست امانة في
يد الوارث حتى يضمنها الوارث بتلف سماوي مع التفريط في الحفظ اماما وامانة ما يزيد على
تفريطه بتقصيره في القضاء الاثم نعم لو اتلفها تسببا او مباشرة كان ضامنا للغرماء ويتعلق الزكوة
ليس اتلافا منه لا تسببا ولا مباشرة ولو صارت الثمرة من مال المالك حيا ثم مات وجبت الزكوة و
لو كان دينه يستوعب تركته ويتولى الوارث الاخراج ولو ضاقت الزكوة من الدين قيل تقع التحاص
بين ارباب الزكوة والديان والقائل هو الشيخ منه في حكي مبسوطه وقيل بتقديم الزكوة لتعلقها بالعين
قبل تعلق الدين بها وهو الاقوى لموافقته القاعدة سواء قلنا بالشركة او بالرهانة ولم ينقل الشيخ
وجه وحكي الحنبلي عن ثقة عبادي حصيب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في اخراج زكوته في
حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكوة ثم اوصى ان يخرج ذلك فيدفع
الى من يجب له قال جايز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه بناء على عموم المنزلة
مع ان في خصوص المقام لما فيه من ناحية البايع عن دفت لحاجة لو كانت متعلقة على غيرها من الديون وهو حسن

لوكان

لوكان مورد الرواية صورة بقاء العين المتعلق بها الزكوة ودخولها في اطلاق الرواية ممنوع مراد
الظاهر منها بل كاد ان يكون اجماعا صرح بها المعربطة في نفس المال الزكوي حاضرة الاخراج حتى تلوكانت
الاخراج مع بقاء العين ودعوى كونه عموم المنزلة كعموم العلة ممنوع بالنقض عن المورد ومنعه
المنع مضافا الى ظهور المنزلة بل ضعافه اصل الاخراج من المال كالدين لان جميع الديون الموجودة في
الدين من التحاص يتبع فاعدة تقديم الطلب المتقدم على الجارح عن البيان انه نقل بين القول بالشركة
وبين تعلق الزكوة بالعين بالرهانة او حق الجناية ووجهه غير واضح لكن عن شيخنا ههنا قدس سره
توجيهه بما هو لفظ الناظر من ان الزكوة عبارة عن القدر المشترك بين ذمة المالك والعين والحكم بتقديمها
على الدين يحتاج الى الحكم بتخصيص القدر المشترك بالعين وانحصار تعلقها على العين وهو ليس باولى من تعلق
الدين على العين ثم ضعفه بان العين عين الزكوة وليس عين الدين يعني ان مقتضى كون الزكوة قدرا
مشتركا بين الذمة والعين ان تكون العين مصداقا للزكوة اذا اديت منها بخلاف الدين فان
ادائه منها ونا له لا انه اداء بعينه فتكون الزكوة مقدمة على الدين كذا نقل ونه التوجيه والتضعيف
نحو حدوثه تأمل **تنبيه** اذا قلنا بالمذهب المشهور من تعلق الوجوب بالترحيب الاصفرار والاحمرار
فهل يجب على المالك التبقية لئلا يتضرر الفقير بنقل مقتضى قاعدة الشركة عدم الوجوب لان للمالك الشريكين
قسمة ماله اذا اراد متى اراد ولا يوجب مجرد الشركة احداث حق التبقية وقد صرح به في محكي التذكرة
خلافا للمحكي عن الشافعي والشيخ في المبسوط فحكم بوجوب التبقية اذا لم يكن للمالك حاجة الى قطع
الثمرة بل كان مجرد التشهي ولضمان المالك ضرر الخرص والقطع قلت يمكن الاستدلال
على التبقية بقاعدة لا ضرر الحاكمة على قاعدة السلطنة ودعوى ان للمالك الشريكين افراز ماله متى اراد
ممنوعة كيف والقسمة المشتملة على الضرر غير اجبارية بلا خلاف في محلها لكن هذا مناف لما سبق
في ثمرة الخلاف في زمان تعلق الوجوب من جواز اخراج الزكوة قبل الجفاف على القول بتعلقها على
الثمرة حين انعقاد الحب لان مقتضاه عدم وجوب التبقية على المالك الا ان يقال جواز الاخراج ثم
من التصرف في الثمرة بالقطع ونحوه اذا المالك يخير في الخارج الاداء عينا من مال اخر او قيمته او يقال

ان جواز الاخراج حكم شرعي في نفسه مع قطع النظر عن ما يخرج كعدم رضا الشهيد فالمراد بجواز الاخراج جوازه على تقدير رضا الشريك اى الفقرا او ولي الساعية اذا ملك نخلا قبل بدو صلاح ثمرته فالزكوة عليه بنا على المذهب المشهور من تعلق الزكوة بالغلات بعد بدو الصلاح بانعقاد الحب وكذا تجب الزكوة عليه لو اشترى الثمرة على الوجه الصحيح بان يضم اليها شيئا او يشترى ثمرة عامين فصاعدا ان كان الشرا قبل بدو الصلاح سوا كان قبل الظهور او بعده وفي المدارك هنا ما يوهم كفاية الظهور وهو تسامح والمراد بالظهور هو الوجود ولو كان في الطلع على ما هو مذكور في بابه مفصلا ومن شرط الصحة هناك الضمان لما يوجب الفقرا والا كان فضوليا ولو باع قبل الضمان ثم ادى الزكوة من النقود جاز وصح بل قولان ماضيان في شرح قوله تقدس سره والزكوة تجب في العين وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله كما تقدم سابقا السابعة حكم ما يخرج مما تجب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة في قدر النصاب وكمية ما يخرج منه واعتبار السقي لاتفاق الاصحاب على الاحكام الثلثة كما في المدارك بل الخلاف فيه بين اهل العلم كما عن المنتهى ولصحيحة محمد بن اسمعيل قال قلت لابي الحسن عليه السلم ان لنا رطبة وارزا فما الذي يجب علينا فيه فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت اوقال كيل بالمكيال وخبر زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلم في الذرة شيء قال الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التي تجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وقوله عليه السلم في بعض الاخبار المذكورة فيها مثل ما في الحنطة وقد يستدل ايضا بالقاعدة المستفادة من الاخبار في ابواب العقود من مساوات المندوب والواجب في الاجزاء والشرايط الا ما خرج وهو حسن على فرض الاستفادة الممنوعة على مدعيها ثم ان ذكر الفاضلان وغيرهما جواز الخرص في النخل والكروم بلا خلاف في المعتبر وغيره بل ادعى الاجماع عليه واختلفوا في جوازه في الزرع والمنكر في المسند استضعافا للجمع المسند المنقول عليه من الاخبار الواردة فيه من طرق العامة والخاصة لوضوح عدمه في سند الاول ومعه لا تبقى الثابتة ولذا كان الكلام

اولا

اولا في ثبوته فيه فائدته وفي بعض ما ذكروه في المقام من الاحكام اما ثبوته في النخل والكرم فلا اشكال فيه بعد ما عرفت من اتفاق الخاصة المحكي في لسان جماعة بل اجماع الصحابة كما ادعاه جماعة من العامة على ما نقل عنهم وبعد انجباره الاخبار العامية بعمل الاصحاب واعتضادها بما رواه الخاصة وجملة مما من جملة منها في روايات تعلق الزكوة بالعين كصحيحة سعد اذا خرصه اخرج زكوته وصحيحته الاخرى في النخل والكرم عن الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب الزكوة قال عليه السلم اذا خرص وصرم فاذا خرص وخبر العياشي وخبر ابي بصير المروي عن الكافي وغيرهما مما يعثر عليه بالمراجعة واما في الزرع فهو المحكي عن الخلاف وجامع المقاصد وكشف الالتباس وجماعة بل عن التنقيح انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المعتبر والمنتهى والتحرير وظاهر المبسوط وغيره اقتصارا فيما خالف الاصول والقواعد من وجوه على مورد النص وهو الثمار خاصة مضافا الى انتفاء الحكمة الباعثة على شرعيته فيه لان الحاجة الى العريك من الزرع قليلة بخلاف الثمار فان اربابها محتاجون الى تناولها فتمس الحاجة الشديدة الى الشريعة فيها لان الخرص والتخمين سهلان على النخل ولا يبعد انه في الزرع لخفائه في تعدده وتفرقه فلا يمكن للخارص الاحاطة الا بتكلف بخلاف الثمار لظهورها لقلة الاشجار وسهولة الاطلاع عليها وفيه منع اختصاص النص بالثمار في صحيحة سعد المتقدمة عن الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص لان الضمير المستتر في صرم وخرص راجعان الى الكل وما قد من الاجناس الاربعة ودعوى رجوعهما الى خصوص التمر بناء على اختصاص استعمال الصرام بالتمر كما نقل عن اهل اللغة شاني لعدم تطابق السؤال والجواب كما لا يخفى اذا تحقق ذلك فلنتكلم في موضوعه وما تدبره من احكامه بذكر امور الاول ان المراد بالخرص تخمين المحصول وتقديره بالظن والتقريب وهذا واضح الثاني وقته الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره حين بدو صلاح الثمرة ودعوى منافاته للكراهة كما نسبه الى ديب فيه وعن شرح المفاتيح استظهار الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر بانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة وبان النبي صلى الله عليه واله بعث عبد الله بن رواحة خارصا للنخل حين تطيب وظاهره كونه مسلما بين العامة والخاصة ولهذا لا اشار الى خلافهم ولا نكره العلامة في كتبه ولم ينقل منه ذلك نعم

قد سبق من اصحاب الذخيرة والرياض والمستند المناقشة في ذلك حتى ليحتج عن وقت تعلق الوجوب
الرواية المذكورة حجة لهم ضرورة صدق التمر على ما صيرورته يابسا خلافا لما لمعاصرنا عنبا ويتم في البرود
الحصرم بعدم القول بالفصل لان زمان الخرص بزعمهم هو زمان تعلق الوجوب على القول بانه وقت صدق
التمر والزبيب فيكون زمانه مختصا بهما ونبه ان الخرص قد يقع قبله بدلالة الحصر وقت الخرص حين بدو
الصلاح ويستدل عليه بما ورد من ان القول بجواز خرص الغلال والرطب والعنب دون البسر والحصرم لانا نقول به
ويدل عليه ايضا روايات وجوب الزكوة على العنب اذ المراد الظاهر منه ثبوت الخرص للعنب حين كونه عنبا
لا بعد صيرورته زبيبا ضرورة فساد المعنى لو حمل على المستقبل الا بالقصد المخالف للاصل كما لا يخفى ويدل
عليه ايضا ان معظم فائدة الخرص وحصة المالك في التناول من الثمرة تسهيلا للامر عليه فلو كان زمانه حين كونه
تمرا وزبيبا لم يكن لهذه الفائدة معتد بها على القول بكون زمان الوجوب زمان التسمية لانه لم يتقدم زمان
الخرص مراعاة لتلك الفائدة ومن هنا يقع التنافي بين ما قاله المص ثمه في وقت الخرص وبين مذهبه
في زمان الوجوب حسبما مر سابقا خلافا لغير واحد حيث جمعوا بين كلاميه التنافي كما حررناه مفصلا
في البحث بعضهم المدفع الثاني بينه بل ما في المعتبر على غير معناه بل على مختار المشهور من تعلق الوجوب حين
بدو الصلاح وايضا فائدة الخرص الامن من الغض بسبب تناول المالك لئلا يدخل الضرر على الفقراء فلابد
ان يكون زمانه وقت الامن من ذلك كما اشار اليه في المعتبر واي تحصيل الامن من ذلك بدونه اذ المالك
يتناول شيئا فشيئا اي في عرضه ذلك الذي يبلغ حدا فيه التناول وكيف كان فلا اشكال في فساد ما
مر سابقا من الحكاية حيث قالوا اما حقوا ان يكون زمانه اول اوان الثالث للخرص ثلث
فوائد الاولى جواز اخراج الغير حسابه الثانية وحصة المالك في التناول بعد الغاء الثالثة
ضمان المالك للنقص لو نقص اما الاولى فلا اشكال فيها والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا بل لولاها لو
الفائدة واما الثانية فقد صرح بها في المعتبر ولم اجد نكيرا عليه عن بعض مشايخنا وهو في محله اذ هي ما فرض
التناول لو ح الضبط المانع من دخول الضرر على الفقراء ولعل هذا مراد المعتبر فانه لولا الخرص لما كان
المالك ممنوعا عنه فالمحافظة على الضرر وان حصلت بمجرد الضبط فلا مانية للخرص كما لا يخفى الا ان

العرض

العرض الضبط حكمة لتشريع الخرص فيكون المال للتمييز بين الضبط وبين الخرص الا انه قد صرح
في المعتبر بانه لا يجوز له التصرف الا بعد الضمان وكذا العلامة ثم في ما حكي عنه في المنتهى مدعيا للاجماع
عليه معللا له بان فائدة الخرص اباحة التناول فانه لولاه لم يجز فلابد من حمل كلامهما على ما ذكرنا لكن
هنا بحثا اخر وهو انه لا دليل على اشتراط الحصة بالخرص فلم لا يجوز للمالك التناول بالضمان بدونه
من غير فرق بين القولين في زمان تعلق الوجوب وان كان جوازه مع الضمان على القول الغير المشهور
اظهر فانا لو قلنا بان زمان الوجوب هو زمان التسمية كما هو مذهب المص ثمه فلا مانع من تناوله ثمره
عدم تعلق حق الفقراء بعد ولا ينافيه شرعية الخرص حين بدو الصلاح لان الفائدة الاولى كافية في تشريعه
كما لا يخفى وان قلنا بالمشهور من تعلق الزكوة بها قبل التسمية فلا مانع ايضا منه بلا خرص اذ المالك
مسلط على الاداء فله ان يعين حق الفقراء الثابت بسبقه ولو لم يعلم مقداره اذا علم بالدفع له
الحاصل الضمان وليس هو من المعاوضة حتى يقدح فيه الجهالة ولا يبعد تقييدا فلا فهم توقف الاباحة
على الخرص بما اذا لم يعين من عند نفسه حق الفقراء واما الثالثة فقد صرح بها في المعتبر على تردد فانه قد حكى
عن ابن الجنيد ضمان النقص بالافة السماوية في الفرع الرابع الى خصوص المالك ويمكن بان الزكوة امانة في يد
المالك فلا يكون مضمونة عليه قال في الفرع السادس انه لو زاد الخرص كان للمالك ويستحب له بذل الزائد وبه
قال ابن الجنيد ولو نقص فعليه تحقيقا لفائدة الخرص وفيه تردد لان الحصة في يده امانة ولا يستقر ضمان
الامانة كالوديعة انتهى ونص في محكي البيان بعدم الضمان فهذه الفائدة غير مسلمة عندهم فلا ادري لما
يظهر من بعض مشايخنا دام ظله ان التحقيق هو ان النقص الثابت المعلوم بالافة غير مضمون على المالك
لعدم الدليل عليه بعد كون يد المالك يد امانة بل في التذكرة الاجماع عليه واما دعوى النقص فغير مسموعة منه
وان كانت موافقة للاصل وللقاعدة المعروفة في الامانات من خصوص الزكوة من لزوم تصديق المالك فيها
ولو ادعى لا اصل كالاداء وجوه حسبما مر مفصلا وعليه يحمل قوله في المعتبر تحقيقا لفائدة الخرص
اراد به ان قول الساعي مقدم على دعوى المالك نقصان الخرص لانه شرع حجة عليه وبه يجمع بين كلاميه في
الفرع الرابع والفرع السادس فان شئت قلت ان قول الخارص بمنزلة البينة في مقابل دعواه النقص المخالف

للاصل واما وجه التردد فهو ان فائدة الخرص يجوز ان تكون هي الاولى خاصة اعني اخراج الواجب بما يقتضيه الخرص فلا دليل على الخروج عن القاعدة المحكمة المقررة في الامانات مطلقا في خصوص هذه الامانة من تصديق الامين في دعوى التلف اوما والاول اظهر اذ الظاهر من تشريع الخرص اخذ الصدقات بمقتضاه لا خصوص رفع كلفة الوزن فانه لا يرى شيئا معتدا به وبما ذكرنا ظهر حكم الزيادة فان دعواها غير مسموعة ايضا من الساعي وهو المراد من كون الزيادة للمالك لا الساعي فرض العلم بها نكون الامانة لا يستقيم الا على مذهب ما للمعز انتقال الحكم الى مال الخارص ولو بنى عليه لزم ان يكون النقص ايضا عليه فالتفكيك بينهما لا يستقيم الا بما ذكرنا من فرض المسئلة الثانية اعني مسئلة النقص والزيادة في صورة التنازع وتوضيح المقام ان ظاهر المتن تبعا في المعتبر في الفرع الرابع وصريح العلامة في محكي التذكرة عدم الخلاف في ان النقص السماوي غير مضمون على المالك فنفى دعوى الاجماع عليه صريحا ومع ذلك فالفرع السادس انه لو تفاوت الخرص كان للمالك ولو نقص كان عليه مع تردد فيه والجمع بين الكلامين يمكن بما ذكرنا بان يكون المسئلة الاولى التي لم يتردد فيها ولم ينقل الخلاف فيها الا في مالك بما لو علم نقصان الخرص بالآفة والمسئلة الثانية التي حكم فيها بكون النقص على المالك مع تردد فيما لو كان النقص بمجرد دعوى المالك ولم يكن معلوما فان وجه التردد فيه ما عرفت من اقتضاء قاعدة الامانة عدم الضمان ومن كون الخرص حجة عليه من غير علم بالنقصان وكذا وجه كون الزيادة له بالمعنى المذكور اعني عدم سماع دعوى الساعي للزيادة ويحتمل الوفق بين المسئلتين بوجه آخر وهو حمل المسئلة الثانية على صورة تبين خطاء الخارص فان خطاء في طرف الزيادة لم يلتفت اليه لان تشريع الخرص يدل على العفو عن الزيادة فان الشارع اقنع في الزكوة بمقالة الخارص ولو كان الواجب ازيد مما قاله في الواقع نعم لا ضير في احتمال دفع الزيادة اما لو اخطأ في طرف النقصان بان كان الواجب اقل مما قاله فهو المراد بالنقصان فيحتمل الضمان اي صور دفع ما قال الخارص بقاعدة من له الغنم فعليه الغرم ويحتمل عدمه لان الخرص طريق ظني فلا اعتداد به مع كشف الخلاف وهذا الجمع حسن من الاول الا انه لا يلائم تعليل

عدم

عدم الضمان بان الزكوة امانة والامانة لا تضمن اذ لا مساس له بالمقام على هذا الوجه بل المناسب التعليل بقاعدة من له الغنم فعليه الغرم وكيف كان فقد ظهر حكم المسئلة باحتمالاتها الثلثة الاول ان يكون النقص بالآفة معلوما فهذا غير مضمون بلا خلاف بل عليه الاجماع في محكي التذكرة الثاني الاختلاف في النقص بالآفة وعدمه والاقوى الضمان هنا وان كان مقتضى وجوب تصديق الامين عدمه لان الظاهر من تشريع الخرص عدم سماع دعوى التلف والنقصان احتياطا في مال الفقراء ودعوى الزيادة الساعي ايضا غير مسموعة امتنانا الا كون الخرص حجة عليه الثالث تبين خطاء الخارص ولا ظهر في طرف الزيادة عدم الالتفات اليه لان تشريع الخرص اكتفاء من الشارع بما قال الخارص ولو لم يطابق الواقع وفي طرف النقيصة اشكال من قاعدة الغنم والغرم ومن تغليب جانب المالك وكون الزكوة مواساة فلا يؤخذ بازيد من الحق الواجب مع انه لم يظهر من تشريع الخرص التغليظ على المالك من جهة الحجة ولا كونه معاوضة او مصالحة شرعيا ولا معاملة غبنية من المعاملات كما يظهر من بعض مشايخنا قدس سره فان جميع ذلك مفتاق الى الدليل ولا دليل عليها الجواب ان يكون فائدة الخرص هو العمل به ما دام الجهل كما هو الشأن في الطرق الظاهرية ثم لو قلنا بالاجزاء في الاوامر الظاهرية وظهر خطاء الخارص بعد اخراج الزكوة كان لعدم الضمان مجال اكتفاء بما ادى وان كان ان من الواجب معه على ما ل وان ما قبله فلا وجه له ومنه يظهر ما في كلام بعض مشايخنا قدس سره حيث بنى على الاكتفاء به نظرا الى ان فائدة الخرص الثالث من الامور انه يصير الزاهي في الخرص كما يومى اليه التخيير بين الامور الثلثة يعني الامانة في يده امانة او الضمان او اخراج الزكوة عاجلا فانه يعني مشايخنا وفيه اشكال بل الظاهر الضمان هو الفناء وانه ارجع الى الامانة ما لم الخرص ومن رضاء المالك فالتخيير بين الامرين او الثلثة لا يدل على ان اطردها الا المالك كما لا يخفى الرابع في له محكي المعتبر يجوز عندنا تقويم نصيب الفقراء من غير مراجعة الساعي قلت وهو كذلك لما تقدم من ابقاء جواز الاخراج من غير العين عينا وقيمة وهل يجوز الانتقال الى الخرص من غير مراجعة الساعي صرح به جماعة على ما نقل عنهم من غير ظهور خلاف سواء باشره بنفسه او بعث خارصا عادلا كما صرح به بعض مشايخنا وربما استدل عليه مضافا الى الظهور عدم اعتبار حضور صفته الساعي في صحته فيعتبر عدلا اذ عرفته ان صحة ذكونه وفيه اشكال لان الحكم مخالف للاصل فالرواية غير

ظاهر في استقلال المالك لورودها في مقام بيان حكم الزكاة في العين بعد الخرص فلا يكشف
منها حكم الخرص من حيث الاطلاق والتقييد الخامس الظاهر انه يكفي خارص واحد كما صرح به في المعتبر
مستدلا عليه بفعل النبي صلى الله عليه وآله وبان الامانة مانعة عن تطرق التهمة اليه ويعتبر العدالة
كما هو ظاهر اعتبار الامانة وفيه نظر لاطلاق النصوص والفتاوى ولا يعلم منها اعتبار البناء ما كانت
البينة بينهما عموم من وجه لان التثبت في خبر الفاسق حكم عقلي ارشادي لا تعبدي شرعي فلا يعارض
تبيان الادلة كما لا يعارضه شيء من الاصول فتدبر السادس لو ادعى المالك غلط الخارص فان كان قوله
محتملا اعيد الخرص وان لم يكن محتملا سقطت دعواه فلو حلف المالك وانما هو العشر مع الغبن الفاحش
قاله في الجواهر ولا يخفى ان ظهور الغبن فيما نحن فيه انما يكون اذا تبين خطأ الخارص بالزيادة
فيكون الغبن للخارص او بالنقيصة فيكون للمالك وقد عرفت حكمهما وان الزيادة للمالك والنقص عليه
على مذهبه فلا معنى للفسخ هنا ثم الخرص خارج عن العقود والايقاعات وداخل في الطرق الفعلية المجعولة
للتسهيل او لرفقه بالمالك كما سبق فكيف ياتي فيه الفسخ والحوالة قبل ظهور الغبن فيستفاد حكمه
الامر الثالث فانه بنينا على اعتبار التراضي في الخرص احتمل جواز الرجوع بالفسخ لكل منهما على وجه ضعيف لاصالة
العدم اما لو قلنا بنفوذ الخرص رضي المالك او لم يرض فلا وجه للفسخ للمالك بزيادة الخاطئ ان كان من قبل الحاكم
بما ذكرنا ظهر ما في قوله ولو ادعى المالك الغلط فالخرص لان سماع دعوى المالك لا وجه له بعد فرض
مشروعية الخرص ومضاء الشارع له كيف ولو كان الامر كذلك لم ينفع اعادة الخرص اذا ادعى الغلط في
موضعه ثانيا وثالثا بل هو نقض للغرض المشروع للخرص نعم لو كان له بينة على خطأ الخارص دخل في مسألة تبين
الخطأ وقد عرفت حكمه وقال ايضا انه لو رجع الخارص عن خرصه بدعوى انه زاد فيه قبل قوله ولو ادعى انه
اجحف بالفقراء لم يقبل بغير البينة في وجه قوي وفيه ايضا نظر لان رجوع الخارص عن خرصه لا يفارق
الحال فيه بين دعوى الزيادة وبين دعوى الاجحاف فانه يسمع منه كما هو الاقوى بنظير رجوع الشاهد عن
الشهادة قبل الحكم او رجوع المقوم عن التقويم قبل الغرامة يسمع منه في المقامين والا فلا السابع قال في
المعتبر يجوز لرب المال قطع الثمرة وان لم يستأذن الخارص ضمن او لم يضمن وفرع الشيخ في المبسوط اذا لم يضمن

المالك

١٧٨

المالك الخرص لانه تصرف في مال الغير بغير علم الاذن وليس بوجه لان المالك مؤتمن على
حفظها فله التصرف بما يراه مصلحة قلت لا ريب في انه لا حق للفقراء في اصول الشجرة ولا في
منفعتها ونمائها وانما حقهم في الثمرة فان كان قطعهم مما ينافي الفلاح فانه هو من جهة نقصه
الاضرار بالفقراء في حقهم وقد تقدم سابقا انه ليس للفقراء حق التبعية وان اختار الشيخ قدس سره
كان في نفي جواز اخراج الزكاة عن الحصرم خلافا لابن الجنيد وقد صرح في المعتبر انه لو حصاد
المالك وقت الخرص جاز ولو كان رطبا لان الحاجة تمنع من الحق وليس بيعا فيمنع بيع الرطب بمثله
على رأي من منع وصرح ايضا انه يجوز بيع نصيب المساكين من رب المال خرصا وانه يجوز عند تقويم
نصيب الفقراء من ثمن مراجعة لها في جد ذلك لا معنى للخلاف او توهمه في قطع الاصول او الفسخ ثم انه
قوله ولو كان رطبا بنا في مذهبه في زمان تعلق الوجوب فيحمل قويا ما ذكره بعض من اجنابنا الا
في الحصرم واحكامه على منصبه وهو غير بعيد بالنسبة الى هذا الكلام واما ما يتعلق بالخرص وضعف
الاحكام فهي غاية البعد وفرع الثاني في جواز الخرص وقد مر منه سابقا القول في مال
التجارة وقد سبق الكلام في وجوب زكوتها او استحبابها وان المشهور وهو المختار الاستحباب خلافا لجماعة من
القدماء والبحث هنا فيه نفسه انه في موضوعه وشروطه وبيان احكامه اما الاول فهو المال الذي يملك
بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك فيعتبر فيما يتعلق به الزكاة امور ثلثة
الاول ان يكون مملوكا بعقد معاوضة لا بغيره من الاسباب كالارث والحيازة او غيرها من اسباب
العقود التي ليست بمعاوضة كالهبة والصدقة والوقف واعتبار ذلك في موضوع الحكم خيرة
المعظم بل هو صريح جماعة على ما نقل عنهم وتردد فيه في المعتبر ثم قال ان الاشبه انه يشترط وتبعه المحقق
الاردبيلي بل عن ظاهره انكار ذلك هذا الشرط وناقشه بعض مشايخنا قدس سره اذا كان ملك
المنتقل منه بعقد معاوضة لا مطلقا حتى فيما كان اصل ملكه بنحو الحيازة من الاسباب وقد استدل عليه في
المعتبر بحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري
المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعدما

بجد راس ماله فعليه الزكوة وبرواية ابي الربيع عنه عليه السلم ايضاً في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه
وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه يلتمس الفضل
على راس المال فعليه الزكوة وموافقة في المستند لا تهما في المدارك نظرا الى دلالتها على اعتبار وجود راس
المال في مال التجارة وانما يتحقق ذلك بعقد المعاوضة وانت خبير بعدم دلالتها على انحصار مال التجارة
في ذلك لان سؤال الراويين انما كان عن المأخوذ بالمعاوضة اجابهما الامام عليه السلم بما يختص بها وهذا
لا يدل على عدم ثبوت الزكوة في غيره ولذا استدل في المستند بعد منع دلالة الروايتين على المدعى بما ورد
في مال اليتيم من تعلق الزكوة على العمل والاتجار به فان التجارة لا تصدق بمجرد التقنية والاعداد للمتاع
للتجارة وهو حسن ولا يقدح اختصاصه بمال اليتيم لان الكلام في موضوع مال التجارة سواء كان اليتيم او غيره
ودعوى الفرق بين المالين من حيث الموضوع او من حيث الحكم فقط كما ترى بعد معلومية استناد الزكوة
في غير الصامت الى العمل بها والتجارة ومعلومية اتحاد مذهب الجانبين مضافا الى عدم القول بالفصل وظهور
الاجماع المركب بعد تسليم الفرق بينهما موضوعا والاولى الاستدلال عليه بالروايات المعلقة للزكوة على
العمل والتجارة كصحيحة البجلي ان كان عمل به فعليه الزكوة وان لم يعمل به فلا وصحيحة محمد بن اسمعيل عن ابي
الحسن الرضا عليه السلم في المسألة عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم زكوة
فقال عليه السلم لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل به فاذا عمل وجبت الزكوة فاما اذا كان موقوفا فلا زكوة
عليه وحسنة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول الخبر
ذلك مما دل على اعتبار فعلية العمل فان ظهورها في الاعداد للعمل خروج عن الظاهر وفعلية العمل موقوفة على
المعاوضة لان قبول الهبة ليس عملا في المال وكذلك الارث والحيازة بخلاف البيع او الشراء وما يجري
مجريهما من المعاوضات فالمال الحاصل بهما المعمول به اي تعلق به العمل وظهورها في الاعداد بقرينة الملاك
ساير الاخبار الدالة على كفاية مطلق التجارة سابقة او لاحقة مدفوع اولا بما ياتي من عدم الاطلاق النافع
في المقام وثانيا بان التفصيل الحاصل من الجمع بين الاخبار الصريحة في عدم الزكوة مع عدم العمل مخصصة
لما يتوهم من الاطلاق في بادي النظر ويدل على المدعى ايضا الاخبار المشترطة لبقاء راس المال في الزكوة

زكوة

زكوة التجارة كالخبرين الاولين ضرورة عدم تصور راس المال الا فيما ملك بعقد المعاوضة ودعوى
عدم دلالتهما على اشتراط راس المال في زكوة التجارة مسلم بل في خصوص المملوك بقصد التجارة لانه مورد
السؤال في الخبرين فيعمل بالمطلقات الدالة على معارضتها مدفوعة بان في الروايات ما يدل على اعتبار
راس المال في زكوة التجارة من غير سبق سؤال او وجود ما يوجب حمله على خصوص المملوك بقصد التجارة
ففي خبر ابي بصير عنه ايضا لا انما تأخذون مال المضاربة ما تزكيه اذا زكى صاحبه وقال ان كان عندك
في البضاعة موضوعا فاعطيت به راس المال و فرغت عنه فعليك زكوته وفي خبر اسمعيل بن عبد الخالق
قال سأله سعيد الاعرج وانا اسمع فقال انا نكبس الزيت والسمن فطلب به التجارة فربما مكث عندنا
السنة والسنتين هل عليه زكوة فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه الزكوة
وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة حتى يصير ذهبا او فضة فاذا
صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي تتجر فيها فان هذه الاخبار صريحة في اعتبار بقاء راس المال
في زكوة التجارة وقضية الاشتراط عدمها عند عدم بقائه سواء كان فلس راس المال فاقدا ام لم يكن هناك راس مال
اصلا ودعوى اختصاص الاشتراط بما اذا كان هناك راس مال لان الطلب بانتفاء الموضوع خلاف
الظاهر فلا دلالة لها على اعتبار اصل راس المال مدفوعة بان سوق الكلام في مقام البيان وصخاصه
بنفي بدل على الحصر كما لو قال تجب الزكوة على راكب الفرس ولا تجب على الراكب الحمار فانه في مقام بيان من تجب عليه
يدل على اختصاصه بالراكب فاشتراط عدم نقصان راس المال في زكوة التجارة في مقام بيان الموضوع
يدل على خروج ما ليس له راس المال عن موضوع تجارة مال التجارة لان عدم النقصان شرط الخصوص
ما كان له راس المال وان ما ليس له راس المال يتعلق بها الزكوة كما يظهر الندب بانا لم نر قائلا
ذكرنا من اعتبار مقام البيان تمسك البعض المتحري على كفاية اعداد المال للتجارة بصحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة كل مال التجارة فيه مقابلا للمال الموقوف فالمتبادر يكون المراد به ما يعم المال المجرد الا انه بطل
الحصر المستفاد من المقابلة لانه ليس من الموقوف قطعا ما لم يكن داخلا في مال التجارة لزم ان يكون
هناك قسم ثالث وهو مناف لسياق الرواية والمقابلة بين المالين ثم اجاب عنه بامكان ان يكون

في نسخة انا اكيس منه

المال المحدقيانا لنا سكوتا عنه لعدم كونه محل الحاجة للداعي وانت خبير بان دعوى صدق الموضوع على
المال المعد قبل تحقق التجارة اهون من استفادة الحصر الرعاية ما يعهد من الكل حمل باسم
المال على القيمة العرفية فانه استعمال غير معهود وكذا التعميم في دخل المال الحاصل عنده عند المالك الا ولم
الموقت او الواهب فان جميع ذلك خروج عن الظاهر غير ضرورة ثم لو سلم عدم استفادة الشرطية
المطلقة كان في الاصل كفاية بعد عدم ما عدم ما الاطلاق او عموم في اخبار الباب ودعوى صدق مال
التجارة على المال المعد للتجارة بمجرد القصد والنية لو سلمت لم تنفع اذ لان الحكم في الاخبار لم يرتب
على عنوان مال التجارة وانما هو ذكره في المتن بين مستفاد من جميع الاخبار ونفى الاستقلال او له
الاستشهاد على كفاية الاعداد بموثقة سماعة عن الى عبد الله عليه السلام في الموضع الذي ذكرت لا ارى الا يتق
بتعق به التجارة فان من المال الذي بركي كان ابتغاء التجارة يعني بمجرد النية والاعداد ولو لم يكن
مملوكا بعقد الان ففيه ان الظاهر مسوقة لبيان موضوع مال التجارة ولا لبيان شيء من شروطه وتحريفه
بل لبيان عدم تعلق الزكوة بالرقيق اصالة كالانعام الثلثة وتعلقها به لعروض التجارة فهي مسوقة
لبيان حكم اخر لا ينعقد اطلاقها حجة في المقام مع امكان دعوى انصرافه الى الرقيق الذي اشتراه ابتغاء
للتجارة وقد يستدل على المختار بخبر شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام كل شيء جر عليك المال فزكه وكل ما
ورثته او وهب لك فاستقبل ضرورة كون المراد بالاستقبال استقبال الحول في المال التامة فدل
على خروج الموروث والموهوب عن مال التجارة حتى لو قصد التجارة به ومنه يظهر ضعف المستند لا له
على كفاية الاعداد نظرا الى صدقه بعد الاعداد لان مجرد النية لا يجره وانما يجر المال بالتجارة
فقبلها لا يصدق المال بانه جر المال على صاحبه وان التعميم بانه يجر المال بعد بيعه لعدم اعتبار المعارضة
مع وجود مثل المال بان نماء مال التجارة يتعلق به الزكوة لانه غير معدود بعقد المعارضة ولهم وتأسيس
المال انكشف ذلك عن عدم اعتبار الارباح فيما يتعلق به زكوة التجارة وفيه بعد تسليم كونه تابعا
للاصل في الحول كما هو مذهب بعض العامة اذ لو بنى عليه لوحظ مجموع المال في مجموع الاصل والفرع فلا يكون
نقضا وانما يكون كذلك لو قلنا باستقلال النماء في الحول او بعدم ضمه للاصل كما هو مذهب الاصحاب ان النماء ..ـم في

بنقص زد

المال

المال المجرد فالذي يعلق الزكوة عليه لان المراد بقوله كل ما شيء جر عليك المال فزكه تعلق الزكوة بالمجرد لا
بالجار ولا شك في ان الثاني كالاصل مال المجرد بالتجارة الاولى مجتهد ومنه يظهر انه يعتبر فيه انه مال
مملوك بعقد المعاوضة لان علة الجعل علة كما لا يخفى واما وجوه شمول ظاهر انه لا يعتبر الا في
المال الكامل الذي هو الاصل الاعظم مع امكان القول بانه وجوده شمول المال علة الزكوة مما يعتد عليه
مال التجارة فانه شرط هو وجود شمول المال لا وجوده في كل عين من مال التجارة فعلم من جميع ما ذكرنا ان
المملوك بغير عقد المعاوضة خارج عما يتعلق به زكوة التجارة حقيقة او حكما والمراد بالمعاوضة
على ما نقل عن المسالك والمدارك التذكرة ويعتبرها ما يقوم طرفاه بالمال فما يملكه بالنكاح او الخلع
او الصلح عن الدم ونحوه ليس بداخل فيه وان قصد به التجارة لانعدام موضوعه عرفي كلا يصدق على مثل ذلك
وان تردد فيه في محكي البيان وجزم بالدخل بعض مشايخنا مدس سره بناء على اصله من منع اعتبار
العقد وتابه والفسخ والاقالة غير داخل في المعاوضة هنا كما صرح به شيخنا مدس سره دنا يا لعنوم
وفيه ان الحكم في الاخبار معلق على العمل والتجارة دون العقد والمعاوضة ولا ريب ان الفسخ
والاقالة بقصد التجارة والمنفعة عمل وتجارة وان لم يكن عقدا او معاوضة اصطلاحا حا مر ثم انه يعتبر
في المكتسب بر اى دخل المال ان يكون مالا عينا كان او منفعة دون ما ينتقل اليه في عوضه فلو
صالح على ما في يده من المال بحق التحجير عما فاعله نقله بانه يرد ذلك المال صدق على حق التحجير حق مال
التجارة كما قال الاستاد قدس سره ولو عكس كان اولى فان دخل المال الحق بانه لا يعتبر فيه المالية
بخلاف مال التجارة فانه لا بد ان يكون مالا كما صرح به في المسالك بعد بل الحق اشتراط كونه عينا فلا
يصدق على المنفعة كما صرح به بعض مشايخنا ودانا للمسالك حيث قال انه في تسمية المنفعة مالا خفاء
وان اختار التعميم ومنه يظهر انه لو اجر الحر نفسه قصد التجارة بالاجرة صدق عليها مال التجارة فلا حظ
بنوفا ودخل المال كما يأتي لان بقائه اذا لم يكن من النقود ملحوظ في بدله مثلا او قيمة الامر الثاني
من الامور المعتبرة في مال التجارة ان يكون المعاوضة بقصد الاكتساب في الدلالة كما في الذخيرة
انه لا خلاف فيه وفي المعتبر كما عن المنتهى اتفاق العلماء ودعوى الاجماع عليه وتدل عليه مضافا الى ذلك

جميع افراد الباب فان ما يشترى به بقصد القنية لا يصدق عليه مال التجارة ولا انه مما اتجر به نعم يصدق
عليه انه مال معول الى مال يتعلق به العمل لكن المراد بالعمل على ما فسره يونس الاتجار لا مطلق العمل الصادق
على الصيانة كما لا يخفى الامر الثالث مقارنة الاكتساب للمعاوضة وهذا محل خلاف والكلام في اعتبار وفي
نوعه الاكتساب فيه فيما ذهب اليه علمائنا واكثر العامة كما في المدارك لان التجارة عمل لا يتحقق بدون
الشيء وحكى للمصنف في المعتبر عن بعض العامة قولا بان مال القنية اذا قصد به التجارة يتعلق به الزكوة
ويظهر منه الميل اليه نظرا الى ان المال باعداده للبيع يصدق عليه انه مال التجارة ويتناوله الروايات لان نية
القنية تقطع التجارة فكذا العكس انتهى وفيه منع التجارة عمل تلبسا لا منع ان الزكوة تتعلق بالمال الذي
هو الابتياع لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية ومال الى هذا القول ذهب الشهيد الثاني
في جملة من كتبه على ما نقل عنه والشهيد الثاني في حكى الدروس وتبعه صاحب المدارك ومال اليه بل قال به بعض
مشايخنا المعاصرين وهو لازم من انكر اعتبار الامر الثاني كما لا يخفى ولا يخفى ان مقتضى هذا القول اسقاط
الامر الثاني فالمدعي للاجماع عليه كيف يقولون بعدم اعتبار المقارنة والملازمة واضحة لانه اذا كان مجرد
الاعداد كافيا في صدق مال التجارة لزم صدقه على الارث والهبة والحيازة حال التجارة عند القصد على الاعداد
ومن هنا يظهر ان الاجماع على اعتبار الامر الثاني اعني كون المعاوضة بقصد الاكتساب حجة واضحة عليهم مضافا
الى ما عرفت من عدم اناطة الحكم في الاخبار على مال التجارة بل على العمل والتجارة اي حصول المال بالتجارة التي هي
عبارة عن التملك بقصد الاكتساب فالمال الحاصل بغير المعاوضة او بالمعاوضة الغير المقرونة بالقصد فانه
لشرط زكوة التجارة وان صدق عليه مال التجارة مسامحة لادنى ملابسة اللهم الا ان يستدل على اشتراط المعاوضة
بما دل على اعتبار رأس المال فالارث والهبة والحيازة خارجة لذلك لا لاعتبار وجود رأس المال اذ ليس فيها
رأس المال ويدل على اعتبار النية بما دل على اشتراط عنوان الاتجار اذ لم يحصل من الدليلين عنوان المعاوضة و
اعتبار نية الاتجار واما المقارنة فلا دليل ينبغي الثاني والمناقض الحادي على [illegible] مع الاجماع على اعتبار قصد
الاكتساب مع التملك واعتبار مقارنة القصد للاكتساب ويرهنه بان اناطة الحكم بالاتجار [illegible] الحكم
المنوط بالمنوط به ونية الاكتساب يكتفي في اعتبار المال بعنوان التجارة قبل تحققها قطعا بل لابد

في صدق هذا العنوان تحققه فعلا ولا يتحقق الا بكون حصول المال بالمعاوضة المقرونة بالقصد
عند المعاوضة اما الفرع فهو ان المعاوضة ان كانت عقدا مقرونا بالرضا فلا اشكال وان كانت
معاطاة فعلى القول بانها مفيدة فلا اشكال ايضا في لزوم مقارنة قصد الاكتساب لها واما على القول بانها
بالاباحة مع مقارنة القصد لسبب الملك وهو التصرف المتلف والمعاطاة وجهان ويحتمل بتوقف
الزكوة على هذا القول كما ذكروه في ثمرات النزاع في البيع والاباحة لان مقتضى كونها اباحة عدم تحقق
موضوع مال التجارة في المأخوذ بها لان حصول الملك بتلف العوض او الانتقال في زمان المعاطاة ليس ملكا
ومال التجارة هو المملوك بالمعاوضة منه زمان تلفه وان حصل الملك لكنه ليس من العقود بل من
الاسباب كالحيازة والارث فتعلق الزكوة بالمأخوذ بالمعاطاة يتوقف على القول بكونها بيعا
لا اباحة ويمكن ان يقال ان المعتبر زمان التجارة لا زمان الملك ولا ريب ان المعاطاة بقصد
الاسترباح يصدق عليها التجارة فالمال الحاصل بالمعاطاة يدخل في موضوع مال التجارة وان
كان زمان حصول الملك متأخرا وتعريف الفقهاء لمال التجارة بما كان مملوكا بالمعاوضة
تعريف غالبي او مردود عليهم بان المستفاد من الاخبار ازيد من ذلك لان التجارة موضوع عرفي
يساوق موضوع الاكتساب والاسترباح الصادق على [illegible] بطلب منه عاجلا او اجلا [illegible]
جريان المأخوذ بالمعاطاة بقصد الاسترباح في حصول مال التجارة من حين الاخذ ولو قلنا بانها تفيد
الاباحة دون الملك فالثمرة [illegible] وان كان التجارة فضولية فعلى القول بالنقل في الاجازة لابد من
مقارنة قصد الاكتساب حال الاجازة لان [illegible] التجارة اي تملك المال بقصد الاسترباح انما يتحقق عند الاجازة لا عند
العقد وعلى القول بالكشف يكفي [illegible] مقارنته لها كما في كتاب [illegible] [illegible] الا اثار
الملك [illegible] كفاية المقارنة للعقد دون الاجازة احتمال ضعيف يظهر بالتأمل [illegible] ضعفه مما مر
الشرط الثالث النصاب بلا خلاف فيه محقق او منقول بل عن ظاهر التذكرة [illegible] ونهاية
الاحكام الاجماع عليه بل في المعتبر وحكى المنتهى وكشف الالتباس وغيرها انه قول علماء الاسلام ويدل عليه مضافا
الى ذلك النصوص الواردة في الباب من حيث ظهورها في اتحاد زكوة التجارة وزكوة غيرها كقوله عليه السلام

في ضمن تعيين المتقدم كل شيء جر عليه المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل الا ان المراد بالا
ستقبال هو استقبال الحول في الصامت الموروث والموهوب حيث كان النصاب معتبرا كان معتبرا في زكوتها
ايضا واعلم ان ما يدل على اعتبار خلو النصوص عن سؤاله وجوابا عن هذا الشرط في زكوة المال المضطرب مع
معهودية اعتباره في زكوة الصامت المستفاد لولا معلومية اعتباره في المضطرب ايضا لكان التنبيه عليه او السؤال
عنه واضحا في شيء من هذه النصوص حيث ان انا نقول في مال التجارة من النقود او من احدى الاجناس الزكوية مبنيا
بنا لو كان يجب زكوتين بعدم القول بالفصل ويستدل عليه في المستند باصالة عدم كون المخرج مادون النصاب
زكوة ولعله ابدل هذا الاصل باصالة البراءة اما اصالة عدم الاستحباب لكان اولى فتدبر فاخر صاحب الحدائق من
من عدم الاستفادة اعتبار النصاب من الروايات بل هو مطالعة لمن في محله والمراد بالنصاب هو نصاب النقد
خاصة على ما صرح به في محكى التذكرة وغيره بل في المستند نقل الاجماع المحقق والمنقول عليه وفي الرياض عن
المعتبر والمنتهى انه قول علمائنا اجمع الاسلام وليس في المعتبر الا ما يقرب منه من اعتبار اصل النصاب الى علماء الاسلام
ولعل نقله عن المعتبر مبني على ما استفاد من الفرع المذكور فانه جعلا ناظرة الى النصاب النقدين واستدل
في المستند على ذلك برواية اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر
دينارا وعليهما في الزكوة شيء فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكوة
لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في
الزكوة والديات ولم يبين وجه الدلالة ولعله نظر الى ما في جواهر الكلام من التكلف التام في تقريب
الاستدلال به وبصحيحة محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عليه السلام وبصحيحة محمد بن مسلم عن الذهب كم فيه من
الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه الزكوة بناء على كون المراد بالذهب المتجر به وكان تخصيص
الدراهم لغلبة المعاملة بها في ذلك الوقت وكون مائتي درهم عشرين دينارا ولذا كانوا يجعلون الدينار
في مقابل عشرة دراهم في الديات وانت خبير بان ترك التكلف بامثال هذا الاستدلال في الفقه اولى
وانفع لان اذهان المتفقه القاصر اذا وجدوا امثال هذه في مثله يظنون انه هو الطريقة فيسلكونها
فيضلون ويضلون وعن الشيخ في الخلاف وبنا على اسحق بن عمار كل ما عدا من الاجناس مردود الى

الدراهم

الدراهم والدنانير ولعله غير هذه الرواية اذ ليس فيها سوى الدراهم وهو ايضا بنا في تحديد النصاب بما
عدا النقدين الا ان يتم بالاجماع المركب هذا ويمكن الاستدلال بوجه اخر بعد ثبوت اشتراط اصل
النصاب بما عرفت بانه لا احتمال في تعلق زكوة التجارة بغير الاجناس الزكوية كالثوب والعبيد ونحوهما
ولا نصاب له الا ان يعتد بنصاب احد الاجناس الزكوية فيتردد الامر بين تعينهما بالنقدين او
بغيرهما من الاجناس لا اعتبار النصاب المجمع عليه ولا اصل في القيمة الدرهم والدينار كما هو مصرح به في بابه من
لرواية سماعة ثم لو فرض كون مال التجارة من الاجناس الزكوية غير النقدين فلا بد فيه من التمسك بالاجماع المركب
بان يقال انا اثبت كون النصاب المعتبر في مال التجارة نصاب النقدين في سائر الامتعة ثبت في الغلات
والانعام بالاجماع المركب فالاجماع المركب ايضا لا بد منه ولا مقتضى القاعدة التفصيل بين ما كان مال التجارة
احد النقدين او غيرهما من سائر الامتعة وبين ما كان من الانعام والغلات باعتبار نصاب النقدين في
الاولين وملاحظة نصاب جنسها في الثاني وكيف كان فنفي الاجماع المنقول المذكور المعتضد بعدم نقل
الخلاف كفاية مضافا الى ما قيل من استفادة ذلك من التأمل في النصوص بظهورها في كون هذه
الزكوة كزكوة النقدين كما ذكرها شرطا ودودا ولذا حكموا فيهما بثبوت النصاب الثاني ايضا خلافا للعامة
كما في المعتبر والتنقيح الثاني تبعه في حاشية القواعد كما في المدارك فاكتفوا بالنصاب الاول وهو مائتا
درهم وعشرون دينارا اذ لم يعتبروا النصاب الثاني وهو الاربعون في الاول واربعة دنانير في الثاني
قال في المدارك في رد حجة منتهم ان الدليل على اعتبار النصاب الثاني هو الدليل على النصاب الاول والجمهور
انما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم اياه في النقدين ايضا قلت … وكانه اراد ابطال
ما قيل بالاجماع المركب من اقوال العامة والخاصة فتدبر ثم ان النصاب يلاحظ في قيمة السلعة كما هو عليه في
المعتبر وغيره لكن عن التذكرة في المدارك ان النصاب المعتبر في مال التجارة هو احد النقدين الذهب والفضة
دون غيرهما فلو اشترى باحد النصب في المواشي مال التجارة وقصرت قيمته للثمن من نصاب احد النقدين ثم حال
الحول كذلك فلا زكوة ولو قصر الثمن عن زكوة المواشي بان اشترى باربع من الابل متاع التجارة وكانت قيمة الثمن
او السلعة تبلغ نصابا من احد النقدين تعلقت به الزكوة انتهى وهو مناف لما تقدم حيث صرح بان الثمن لو قصر

في النصاب فلا زكوة ولو بلغه وجبت الا ان قوله جيرا وكانت قيمة الثمن او السلعة او بدل على كفاية كل من
الثمن والمثمن فالمخالفة بينه وبين ما في المجتبى والمدارك وغيرهما في التعبير والتخيير فان مقتضى ملاحظة
النصاب في مجموع السلعة عدم كفاية كون الثمن نصابا اذا لم يكن المبيع قيمة نصابا اللهم الا ان يحمل ذلك على
الغالب من زيادة المبيع الماخوذ للتجارة عن الثمن قيمة ولا انكار التساوي فيصير المعتبر من النصاب ما
ذكره في التذكرة جيرا من بلوغ الثمن او المثمن قدر النصاب وكما يعتبر اصل النصاب كذلك يعتبر وجوده في
الحول كله فلو نقص في اثناء الحول ولو يوما سقط الاستحباب بالاجماع المحكي في المستند عن المعتبر والتذكرة
قال وفي المدارك وهو الدليل عليه وفيه غيره من رواياته اشتراط الحول الحول وهما يقتضيان اشتراط وجود
النصاب تمام الحول والمعتبر وعن الاجماع عليه بل فيه بلوغ النصاب شرط في الوجوب وعليه علماء الا
الاسلام فلو ملك ما ينقص عن النصاب ثم تم في اثناء الحول استانف الحول من حين بلوغه وهو قول الشافعي
ابي حنيفة واحمد ومالك ثم اختلفوا فالذي يختاره الاصحاب اعتبار وجود النصاب من اول الحول الى اخره
فلو ملك ما قيمته نصاب ثم نقص في اثناء الحول ثم تم استانف الحول من حين تمامه وبه قال الشافعي واحمد
وقال مالك ينعقد الحول على ما دون النصاب فان تم الحول وتكمل نصابا وجبت الزكوة وقال ابو حنيفة يعتبر
النصاب في اول الحول واخره لا في وسطه لان التقويم يشق في جميع ايام الحول فيسقط اعتباره لنا لو وجبت
الزكوة مع نقصانه في وسط الحول لوجبت في زيادة متجددة لم يحل عليها الحول ولان النصاب معتبر فيكون في جميع
الحول كما في غيره من اموال الزكوة وقوله يشق ليس بطائل لانه لا يحتاج مع المعرفة باتصال الاسواق والانس
بالقيمة انتهى كلامه رفع الله مقامه واما ما نسبه الى المدارك فلم اجده في النسخة التي عندي بل فيه الحق كل
على اعتبار بقائه في طول الحول بما استدل به في المعتبر ولا من استلزام عدم اعتباره تعلق الزكوة بالزيادة
قبل تمام حولها ثم ان بطلان اللازم لو صح لم يتعرض له في المعتبر ولا في المدارك لان الادلة الدالة على
انه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول من العمومات المتقدمة في اول الزكوة عند بيان الشرائط التي منها الحول
كالنص على ما في المعتبر لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وخصوص الروايتين الاتيتين في الشرط الثالث تدل
على اعتبار الحول في الزيادة ايضا الا ان الروايتين لاختصاصهما بما حكي عن ابي حنيفة وتطرأنه فالحجة على

اعتباره

اعتباره عليه هي العمومات الظاهرة باعتبار مضي الحول في كل مال ومن هنا يظهر انه لو فرض عليه اي مال التجارة
من يطلب فيه برأس المال ثم نما وكان حول الاصل من حين الابتياع وحول الزيادة من حين ظهورها
نظيرا بنفسه في السخال من ان يحرز وبخلاف الخلاف فالحق الحق ما الدليل الدليل ولعل استدل ابو حنيفة
على تبعية السخال للامهات في الحول بالقياس على مال التجارة والمحوط انه لا دليل على تبعية الربح لمال التجارة
في الحول سوى القياس بالنتاج ولذا قال في المعتبر هذا لو قيس بالنتاج منعنا حكم الاصل فان السخال
عندنا حينئذ يبنيان على الدور الحول كالام في نعم قد يستشكل في تعلق الزكوة بالربح لعدم كونه
مستقلا ولم يعينوا عليه دليلا بل ارسلوه ارسال المسلمات لانه لا خلاف في ان حول الربح فرع الاتفاق على
تعلقها به فالاتفاق هو الحجة مضافا الى اطلاق روايات مال التجارة كقوله عليه السلام في خبر محمد بن مسلم كل ما
عمل به فعليك فيه الزكوة وقال يونس لقضيه ان كل ما عمل به للتجارة وعنه فعليك فيه الزكوة وقوله عليه السلام
في خبر خالد بن حجاج الكرخي فما كان من تجارة في يديك فيها فضل ليس يمنعك من بيعه الا لتزداد فضلا على
فضلك فزكه وغير ذلك مما يدل على تعلق الزكوة بمال التجارة فان معنى تعلق الزكوة به او ثبوتها فيه تعلقها
وثبوتها في مجموع ماليته فما فرض ظهور الربح في السلعة التي اشتريها للتجارة وبلغ بلوغ الربح نصابا
ومضى عليه الحول كان عليه زكوة ما بيده من المال بحسب النقد لصدق الموضوع على قوله ما كان من تجارة
في يدك فيتبعه الحكم وتخصيص الزكوة به بعد فرض المال العوض جزء من الظاهر كما لا يخفى وما ذكر وما ظهر منه تعلق
الزكوة بالنماء المنفصل كالنتاج لانه مال مستقل من اموال التجارة فلا ابا من تعلق الزكوة به فلا ان الحكم
البيان حينئذ لثبت الزكوة في الربح جوابا عن النتاج على الاقرب معللا بانه جزء من مال التجارة وعدم
العلم بانه ليس بحاصل من مال فلو نقص الامام في خبرها به ذلك من حيث انه مال الحول قولا فيها ويكفي لقوله
الحجة فيتوقع على اصابه من نعم في مال التجارة فان نقلنا به خبرها كما فلا انتهى وقال بعض مشايخنا بعد نقل
كلامه يمكن منع تعرضه على ذلك كما انه يمكن منع الحجية نعلقا بالمسانق من النصوص قلت ولعل وجه
منع التفريع انه لا ملازمة بين كون النتاج من مال التجارة وبين جبر نقص المال به لان الربح عند من مال
التجارة ولم يصرح في الحاق الاصحاب في عبارته المحكية انما عدم جبرانه نقص الاصل به وتنبغي على التذكرة عدم

الجبر بزنى السوق الى الان اما كما يانى فكيف يحمل التقييد بالجبر به على فرض كونه من مال التجارة ولو قيل بان مذهبه
لعله الجبر فى المسئلة التى نوضحها فى احتياجنا صاحبنا بعد مخالفته للاصحاب بان مقتضاه تعلق الزكوة
بالزيادة المتجددة بنفس مضى حول اللهم الا ان يلتزم باللازم ويمنع بطلانه كما مال اليها ومال اليه بعض
مشايخنا ويعرف ما فيه واما مع الجبر على فرض تسليم حصول النتاج من مال التجارة فهى مبنى على منع التفريع
النوع عن نفسه فليراجع الى معاير الدم قد يقال بالمشكل انه على فرض الجبر يمكن منع الاعتداد بناء على عدم
اشتراط الجبر على القول به بكونه من مال التجارة بل القائل به يقول به مطلقا ولو كان بما ذكرناه ما دام لا من غير
الكذاب كجبر وادت اما للاكتفاء بمجرد النية فى صدق مال التجارة فاذا قصد الجبر فقد قصد الاكتساب
بالجابر فينفصل الجابر من جهة نية الجبر فى مال التجارة ويدور فى حول الاصل او فى حول نفسه على الوجهين
واما للاقتصار فى الحكم على الجبر وان لم يدخل الجابر فى مال التجارة فلم يتعلق به الزكوة حكم لا بعد حول
الاصل ولا بعد حول نفسه اذ لا منافاة بين كون الجابر جابرا لنقص مال التجارة وسببا لعدم انقطاع
حوله بسبب النقصان الطارى وبين خروجه بنفسه عن مال التجارة راسا وعدم تعلق زكوة التجارة به ابدا
ويمكن تنزيل قوله كما يمكن منع الجبر بناء على ما ذكرنا وان كانت العبارة ابية عن ذلك كمال الاباء
كما ان لا يبعد عن الاغلاط ولو اشترى نخلا او كرما للتجارة فان الزم سيتعلق زكوة التجارة بالتجارة فهى
ما يانى من عدم شىء فى الصفقة وعدم تعلق الزكوة بشىء من جهتين ولم يختلفنا فى الوجوب والندب
وهل ينقطع حول الاصل بظهور الثمرة عن المبسوط نعم لان المقصود من الاصول والارض الثمرة فهى
كالتابعة لها وقد ذكرت بالعقد المانع عن الثمرة والاصول والعرض واورد عليه بانا لا نعلم التبعية
لوجوب العشر على مالك الثمرة المجردة عن الاصل والعرض وبالعكس سلمنا ذلك فجعلنا الزكوتين متغايرتين

قلت فقضية تعليل الشيخ متعسره [illegible] النخل والكرم والزرع عن زكوة مال التجارة نظرا
الى تشريع الزكوة على الثمرة وعدم تعلق العرض بالاصول فى نفسهما [illegible] الجواب فى عموم الادلة لاما
ذكره الا انه كما يظهر بالتامل ثم ان الظاهر من الكلام المحكى عن الشهيد منه فى الدروس [illegible] زكوة من
انعقاد حول الزيادة عن حول الاصل وان كان حول السخال من حينها لقوله عليه السلام فى رواية زرارة حتى يحول

الحول

الحول يوم ينتج نظرا الى بعض الروايات كخبر شعيب كل شىء جر عليك المال فزكه وما ورثته او اتهبته
فاستقبل الظهور فى عدم احتياج زكوة المال المجدد الى استقبال الحول وخبر عبد الحميد اذا ملك
مالا فى اثناء الحول الاول فتمامها عند الحول الاول وهو صريح فى المدعى ولا ينافى عدم العمل به فى غير
المقام فانه قرينة حمله عليه فيدل على استتباع حول الاصل للفرع فى زكوة التجارة خاصة فلا يتعدى الى
السخال ونحوه من الاملاك المتجددة فى غير التجارة فكانه مال به اطال الله بعض مشايخنا قدس سره قلت
قد عرفت الدليل على اعتبار الحول فى كل مال قديم او حادث من العمومات وخصوص ما ورد فى الباب الا ان
يقال النسبة بينه وبين الرواية الثانية وبينهما عموم من وجه وخصوص مطلق لان قوله عليه السلام كل ما لم يحل عليه الحول
فلا زكوة فيه يتناول المال الاول والثانى والرواية خاصة بالمال الثانى واما الروايات الواردة فى خصوص
المقام فهى انما تدل على اعتبار الحول فى مال التجارة اى المملوك بقصد المعاوضة وليس فيها ما يدل على اعتبار
البناء بل فيها ما يحكى المسند له الى على عدم الاعتبار كقوله عليه السلام اذا حال عليه الحول فليزكها وخبر عن
الاموال يعمل بها اذ الظاهر منه كفاية حول واحد للمجموع الاموال المعمول بها وان كان اجماع والا فللنا
فى الحكم محل الشرط الثانى ان يطلب برأس المال وهو الثمن الذى اشترى به المتاع او قيمته المسوقة
لو قلنا بكفاية القصد والاعداد للتجارة فى صدق مال التجارة حسبما عرفت مفصلا او بزيادة عليه طول
الحول فلو كان راس ماله مائة فطلب بنقيصة ولو حبة اى نزل قيمته عن راس المال سواء المبادلة لم يطلب
لم يستحب ولم يجب والمراد بالحبة كما فى المسالك والمدارك ما يقيد به اشتراط دون حبة الخلاف فلا يعتبر
نقصانها لعدم عوزها فلو كان راس المال اقل او دون من الحنطة فنقصانها عبارة عن نقصانها كيلها
اى الحبة المالية لا نقصانها تاما وكل المراد بقاء النصاب طول الحول كما مضى ولا ينافيه كون النصاب لحقيقتها
لا تحسبها لو كان علة لان مقابلة النصاب هنا غير معقول الا من حيث المالية والدليل على هذا الشرط بعد الاجماع
فى المعتبر ومحكى المنتهى روايتا محمد بن مسلم وابى الربيع المتقدمتان فى بيان موضوع مال التجارة ففى الاولى
كان امسك متاعه يبتغى به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ان يجد راس ماله فعليه الزكوة بعد
امسكه وفى الثانية ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة ومقتضاهما اشتراط بقاء عين السلعة

فلا يعتبر د

طول الحول كما في زكوة غير مال التجارة ولو تبدلت الاعيان فلا زكوة كما في الصدوق والجنيد و
المعتبر بل في المدارك انه ظاهر اصحابنا لم نقف في هذا الكتاب واختاره في المدارك والرياض و
المستند وقيل انه لا يشترط بل تثبت الزكوة بعد مضي حول السلعة ولو تبدلت الاعيان وهو خيار
العلامة وولده وقد حكاه جمع ممن تأخر عنهما على ما نقل عنهم في المدارك بل عن التذكرة والايضاح دعوى
الاجماع عليه ويأتي في الشرط الثالث خلاف عن الشيخ بان شرط بالجملة ويستدل عليه المعتبر بانه بالابدال
فيه الزكوة فيعتبر بقاؤه ومع التبدل لم يكن الثابت عين الاول فلا تجب فيها الزكوة لانه لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول كما في المدارك وزاد عليه المستند بالروايتين الماضيتين وصحيحة اسمعيل بن عبد
الخالق قال سأله سعيد الاعرج وانا اسمع انا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و
السنتين هل عليه زكوة فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد رأس مالك فعليك زكوته وان كنت انما تربص
به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوته فلمـ ... في ما بات حتى حاردة يعني يهلك ساعة
سنة اما ان يدي يطلب الفضل لم نقف سماعة وموثقة الكرخي وغيرهما والاصح هو القول الثاني للاطلاقات
من الاخبار المنيطة للزكوة بالعمل والتجارة منها رواية يونس بن بكير العادرة في مال الايتام ان كان اخوها
يتجر به فعليه الزكوة وفي صحيحة البجلي وان كان عمل بها فعليها الزكوة وان لم يعمل بها فلا وفي صحيحة محمد بن
مسلم لا تجب الزكوة في مال اليتيم حتى يعمل به فاذا عمل به وجبت الزكوة ولعموم ان صاحب المستند بذلك
الاخبار على مختاره من ان الحلال لبقاء السلعة وعدمه نحو بالعدم بل العمل الا الاخبار ظاهر في عدم
البقاء نقل الى الغالب فكيف بد لانه على اعتبار بقاء المتاع المشتري للتجارة الى اخر الحول نعم رواية محمد بن مسلم بن ابي
الربيع بذيل الظهور في اعتبار بقاء السلعة كما اشرنا اليه الا انه ايضا منظور فيه لانها انما يدل على اعتبار بقاء
رأس المال في المتاع الذي ملكه للتجارة ولا يدل على اعتبار اصل الامساك وحاصل انه ليس في الاخبار ما يدل على
اشتراط زكوة التجارة ببقاء عين السلعة وان كان مورد بعضها ذلك وكيف كان فلا خلاف في اعتبار
بقاء رأس المال في ثبوت الزكوة هنا وجوبا او استحبابا وان ... اذا مضى ... القيمة حول الزكوة
لسنة واحدة استحبابا في موثقة سماعة يكون الرجل عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين

او اكثر

او اكثر من ذلك قال ليس عليك زكوة حتى تبيعه الا ان اعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس
الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة وان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكوة حتى
يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما عليه زكوة سنة واحدة وفي موثقة العلاء عن ابي
عبد الله عليه السلم المتاع لا اصيب به رأس المال التي فيه زكوة قال لا قلت امسكه سنتين ثم ابيعه
ماذا علي قال سنة واحدة وظاهرها الدلالة على كفاية سنة واحدة ومن هنا ايرد على العبارة باحتمال
مضي الاحوال وقد يناقش في دلالتها بان المراد بها زكوة النقدين بعد مضي الحول كما في المستند
فحمل المدعى في الثانية الناصرة عن شمول السنة الواحدة وفسر ان محل الرواية الاولى على زكوة
النقدين فانه يقيد السنة بالواحدة كما لا يخفى فلا ظهر لكفاية السنة الواحدة بل طر انقدم في زكوة
المال الغائب الذي يتعذر الوصول اليه ولو تعدد مال التجارة وطلب بعضها برأس المال وبعضها
بالنقيصة كان لكل حكم نفسه فيسقط بالنسبة الى ما طلب بالنقيصة دون الآخر ولا يجبر خسران احدهما
بربح الآخر ان اشتريهما صفقتين ولو باعهما صفقة واحدة ولو اشتريهما صفقة ففي الجبر
من وجهان من تغاير المالين من حيث هما مالا تجارة واحدة والثاني اظهر خلافا للبعض فيجابنا
اذا باعهما بصفقتين وفيه ان الجبران في العادة بيع واحد لا يلتفت اليه اذا كان رأس المال محفوظا
بالآخر فلو اشترى دارا للتجارة فطلب نصفها المشتري مثلا باقل من نصف رأس المال ونصفها الآخر
باكثر صدق بقاء رأس المال في السنة ولا فرق بين الاجزاء الحقيقية والاجزاء الحكمية فلو اشترى عبدين
صفقة بثمن كان حكمهما حكم نصفي الدار التي اشتراها صفقة واحدة ولو كان لمال التجارة مؤنة
اخرى غير رأس المال التي ضمها اليه وجهان من خروجها حقيقة واطلاق الروايات الدالة على
ثبوت الزكوة مع بقاء رأس المال ومن احتمال كون رأس المال شاملا للخراج المشتري واعدمه في هذه
الزكوة مضافا الى الحرج المستند الحول الذي هو زكوة غير مال التجارة ولا ما يلحق الثاني للاصل
مع عموم الاطلاق عن النهوض بالاستدلال هنا وان كان الثاني اقرب الى التسامح في ادلة السنة
الشرط الثالث الحول فلا بد من وجود ما يعتبر منه الزكوة وهي السلعة التي يشتريها للتجارة او يحول بها

ذلك على القول به من اول الحول الى آخره بالاجماع المشهور به في المدارك واتفاق علماء الاسلام كما عن
المعتبر والمنتهى والروايات العامة والخاصة الواردة في خصوص مال التجارة التي عفا الحجة صلوات الله
سلمنا ابا عبدالله عليه السلام من الحول يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليه الحول فليزكها
وروايته الاخرى عن ال على قلت فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول حتى يشتري بها ... بعينها
الى آخر الحول لم لا خلاف يصح في الشرط الثاني ولو كان بيده نصاب بعين حولها شرى به متاعا
التجارة فيه كان حول العوض حول الاصل والشبهة الخفية لضعف مستند القول ببناء
حول الاصل ... مستند الا عليه بقول الصادق عليه السلام ... مردودا الى الدراهم والدنانير
لقصوره عن تخصيص عموم ما دل على اعتبار الحول سندا ودلالة ثم ان مقتضاه قصر الخلاف على ما لو كان
الثمن من النقدين كما في الشرط وخلاف ما يقتضيه ظاهر العبارة من الاطلاق لم نقف بقائله ولعل
المص نبه اراد بالنصاب احد النقدين التفاتا الى وقوع الشراء غالبا بهما ومن ذلك علم ان
المسئلة ليست من فروع اشتراط بقاء عين النصاب في زكوة مال التجارة التي تقدم الكلام فيها
فكان ينبغي ان يتعرض لها في باب اشتراط الحول في النقدين وليس معهودا من الشيخ ذكرها
وكذا غيره خلافا في ذلك الباب ولعل وجه تعرضها هنا اختصاصه بمال التجارة
فلا يقول به مطلقا للاجماع على اعتبار الحول في زكوة النقدين حتى لو بادل احدهما بجنسه لم يبن على
الاصل بلا خلاف ووجه خصوصيته ما يأتي من تعلق زكوة مال التجارة بالقيمة وكون الاصل
في القيمة احد النقدين فصار المبادلة كالمعدومة وكان الثمن باقي لم يتبدل وحينئذ لا يبقى
الفرق بين كون الثاني من احد الاجناس الزكوية وغيره ولا بين كونه من النقدين وغيره ولا بين
القول بالوجوب وغيره مع ان المحكي عنه انقطاع الحول في جميع الصور حيث نقل عنه انه
اذا كان عنده مائتا درهم ستة اشهر ثم اشترى بها اربعين شاة للتجارة انقطع حول الاول
لان الزكوة تتعلق بالعين بعين الاربعين لا بقيمتها ونقل عنه ايضا انه لو اشترى نصابا من غير
الاثمان من الابل استأنف الحول ونقل ايضا انه اذا كان عنده اربعون شاة سائمة للتجارة ستة

اشهر ثم اشترى بها اربعين سائمة للتجارة كان حول الاصل حولها لانه بادل بما هو من جنسه
والزكوة تتعلق بالعين وقد حال عليها الحول وقال ايضا في محكي الخلاف انه اذا اشترى عرضا
للتجارة ففيه ثلث مسائل احدها ان يكون ثمنها نصابا من الدراهم او الدنانير فعلى مذهب
من لم ير من اصحابنا ان مال التجارة ليس فيه زكوة ينقطع حول الاصل وعلى مذهب من اوجب
فان حول العرض حول الاصل وبه قال الشافعي فعلى هذا متى ما دام كان الذي اشترى به نصابا يجب
فيه الزكوة كما لا يبقى فانه يستأنف الحول دليلنا انا قد روينا عن اسحق بن عمار عن ابي عبدالله
عليه السلام انه قال كل ما عدا الاجناس مردود الى الدراهم والدنانير قال وانما نبت ذلك لانه لا يمكن ان
يبنى على حول الاول لان الزكوة تجب في قيمتها من الدنانير والدراهم ولا مع الجنس عينها لا تجب
حول بعد على الاخر وايضا روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في زكوة مال حتى يحول عليه الحول
فاذا الحول على الاول الحول وجب ان لا يبنى على الثاني انتهى وفي المدارك ان موضع الخلاف ما
اذا كان الثمن من النقدين وهو الموافق في المستند وهو بناء على كلامه المحكي اخذا من انه لو اشترى بمائتي
درهم اربعين شاة انقطع حول الاصل لان الزكوة تتعلق بالعين لا بقيمتها اللهم الا
ان يحمل هذا على غير مال التجارة ما يختص محل الخلاف بما ذكره فينافي ما نقلنا عنه من انه لو بادل
اربعين شاة للتجارة باربعين شاة للتجارة كان حول الاصل حولها ويمكن حمل هذا على غير
زكوة التجارة لان مذهب الشيخ قده على ما هو ببالي بعدم انقطاع الحول في الزكوة مطلقا بالمبادلة
بالجنس كما سبق في باب اشتراط بقاء النصاب طول الحول ثم يشهد لاختصاص الخلاف بما ذكر ما نقله
عنه في المعتبر قال الفرع الثاني لو بادل ذهبا بذهب او فضة بفضة لم ينقطع الحول وينقطع لو
بادل بغير جنسها لقولهم الزكوة في الدنانير من قوابين تعرف الاعيان وبعدها فنحمل عليها
وقال الشافعي يستأنف وقال ابو حنيفة يبنى في المبادلة يبنى في المبادلة بالاثمان جنسا كان او
غير جنس ويستأنف في الماشية ولو اشترى بالجنس الا انه عنده انقطاع الحول بالمبادلة لانه مال تجب
الزكوة في عينه فيعتبر بقائه ولان الثاني مال آخر غير الاول فلا تجب فيه الزكوة لانه لا زكوة في مال لم يحل

على الحول وحجة الشيخ قده ضعيفة لان الزكوة وان وجبت في الدراهم والدنانير فانها لا تجب مطلقا
بل الحول معتبر فيها اجماعا انتهى وانت خبير بانه محل الخلاف بين الحلي وبين الشيخ قدهما في هذا الفرع
وان كان مخصصا بما اذا كان الثمن من النقدين لكنه مبنى ايضا على ما في المدارك وغيره من تعيين محل الخلاف
فانه لم يعتبر فيه كون المثمن ايضا من النقدين مع ان الفرع المذكور انما هو فيما لو كان الثمن والمثمن كلاهما
منها فنحن نجعل الخلاف في المدارك وتبعه غيره لم يتعهد بشيء من هذه الفروع المنقولة عن الشيخ قدس سره
فلم ادر ان مستنده في ذلك اى شيء هذا مع ان الاطلاق في عبارة المص قده وعدم اعتباره في قول
القيل كون الثمن من النقدين آب عن ذلك ثم ان الفرع المذكور كما لا ساعد محل الخلاف في
المدارك كذا لا ساعد ما في عبارة المص قده فلا بد ان يكون مدركه شيئا اخر وهو ان الخلاف الذي نقله
المص هنا هو من فروع اشتراط بقاء السلعة الى اخر الحول لا بل هو خلاف اخر غير مرتبط به كما صرح به بعض
مشايخنا قدس سره بالثاني ويؤيده ان القول بعدم الاشتراط الذي يقتضي البناء على حول الاصل غير محكي
عن الشيخ في مسئلة الاشتراط بل عن الصدوقين وبعض اخر ولو كان للشيخ خلاف في تلك المسئلة لنقل ويؤيده
ايضا ما عن العلامة قده من التفصيل في هذه المسئلة بين ما لو كان الثمن من مال التجارة او من غيره فقال بالبناء
على حول الاصل في الاول بناء على مختاره في مسئلة الاشتراط لم يكن مختار العلامة قده في هذه المسئلة تفصيلا
بل هو موافقة للشيخ قده ويؤيده ايضا ما في المدارك وغيره من تخصيص محل الخلاف بما اذا كان الثمن من النقدين
اذ على تقدير كون المسئلة من فروع اشتراط بقاء السلعة لم يكن وجه لاختصاص محل الخلاف بما ذكر والذي
اظن من ملاحظة الدليل الذي نقل عن الشيخ على مختاره في هذه المسئلة من ان العروض ترد الى الدراهم و
الدنانير هو ما اشرنا اليه انفا من اختصاص مال التجارة في هذه المسئلة بمال التجارة مع عدم كونه صالحا
للخلاف في مسئلة الاشتراط كما صرح به بعض مشايخنا صاحب الجواهر لان نقل الشيخ في هذه المسئلة الى غير مسئلة
الاشتراط فهذا الخلاف ليس من فروع الخلاف في اشتراط بقاء السلعة اذ لم يعتبر فيه كون الثمن من مال التجارة
فكيف يكون من فروعه وكلام فروع خلاف الشيخ في انقطاع الحول بتبدل الاجناس الزكوية بجنسها الذي سبق
البحث فيه في باب اشتراط الحول في الزكوة اذ لا يناسبه ذكره في فروع مال التجارة ولا تعليله بالبناء على حول الاصل

بان

بان العروض ترد الى الدراهم بل مبناه على شيء اخر مختص بمال التجارة وهو كون زكوة التجارة متعلقة
بقيمة المتاع لا بعينه كما يأتي وان الاصل في القيمة الدرهم والدينار اذ بعد ملاحظة الامرين يمكن
القول بعدم انقطاع حول الاصل اذا كان الثمن من الدراهم والدنانير وكان المثمن للتجارة
لا لغيرها فهذا هو السر في تخصيص موضع الخلاف بما اذا كان الثمن والمثمن من النقدين دون سائر
الاجناس ومنه يتجه جعل مختار العلامة قده تفصيلا في مقابل اطلاق الشيخ قده البناء واطلاق المص قده
عدمه فان مقتضى المذهبين البناء على حول الاصل مطلقا سواء كان من مال التجارة ام لا لكن يلزم
اعتبار شيء اخر في موضع النزاع مضافا الى كون الثمن من النقدين وهو ان يكون المثمن للتجارة لا لغيرها
فموضع الخلاف في هذا الخلاف يعتبر فيه امران كون الثمن من النقدين لا من غيرهما سواء كان من مال
التجارة ام لا وكون المثمن للتجارة لا لغيرها ثم ان للشيخ خلافا اخر في البناء على حول الاصل نقله في المعتبر
حيث فرق بين القول بالوجوب فالبناء وفاقا للشافعي نظرا الى ان الزكوة تجب في القيمة فكان مالا
واحدا واما الاستحباب فعدم البناء وفيه ان مقتضى التعليل المذكور عدم الفرق بين القولين في الوقف
الحكم ولم يظهر وجه الفرق الذي ادعاه المعتبر واما احكامه فمسائل الاولى زكوة التجارة تتعلق بقيمة المتاع
لا بعينه كما عن الشيخ واتباعه بل قيل انه المشهور نقلا وتحصيلا بل عن المفاتيح نسبته الى علمائنا اصحابنا بل عن
ظاهر المنتهى الاجماع عليه خلافا للمعتبر ويحكى التذكرة حيث قال في الاول ان قول ابي حنيفة وهو التعلق
بالعين انسب بالمذهب ونفى في الثاني عنه البأس وما عنه في محكي ايضاح النافع وما تحته في المدارك
وعن المفاتيح انه اصح ومختاره في المستند والرياض والمستدل للاول بوجوه منها ما في جواهر الكلام
من صدقه بخلو العين عن الحق وفيه انه معارض بالمثل ومنها ما عن الشيخ في المعتبر من ان النصاب معتبر
بالقيمة فكانت الزكوة متعلقة بها وفيه ان المعتبر باعتبار النصاب بالقيمة ليعلم بلوغها العدد المعلوم ولم
انه لو وجب الاخراج منها ومنها ما عنه ايضا من صحيحة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام كل عرض فهو مردود الى
الدراهم والدنانير واجاب عنه في المعتبر بمنع الدلالة نظرا الى انها انما تدل على تقويم الامتعة بها لا على اخراج
الزكوة منها وزاد عليه في الرياض قصور السند مكانه لم يتحقق اعتباره بالشهرة ومنها ما في جواهر الكلام

منها فان الاستحباب ينافي قواعد الملك اللازم للقول بالعين وفيه انه منقوض بزكوة الحبوب المستحبة
اذ لا معنى لتعلقها بالقيمة فيها وكلما يوجه به الاستحباب هناك يوجه به هنا وقد ذكرنا في توجيهه ان
المنافي للاستحباب انما هو ثبوت حق للفقير في العين على نحو الاملاك واما على غير نحو الملك بان يكون للمستحق حق
في العين استحبابا فلا مانع منه بناء على الاستحباب بل ورد في الشريعة كثيرا كحق المارة وحق الناظر في
الطعام وغير ذلك مما تقدم بيانه ومعناه استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص ومنها
ما في كتاب الاستناد [illegible] من ان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار عناوينها الشخصية من
كونه ثيابا او سمنا او دنانيرا فالمأمور به انما هو اخراج حصة من المال المعبر عنه بالقيمة التي لا بد ان تكون من
النقدين اللذين هما الحد شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء وفيه ان تعلق الزكوة بمال
التجارة باعتبار ماليته لا باعتبار العناوين الشخصية مسلم واما ان مقتضاه اخراج الزكوة من القيمة بعنوان كون
النقدين اصلا في معرفة مالية الاشياء فلا يفيد ذلك بل انما يفيد اعتبار تقدير الزكوة بها كما عرفته من المعتبر
ولا ملازمة بين كون ربع عشر القيمة اي النقدين تقدير الزكوة الثابتة هنا نصا واجماعا وبين تعلقها
بالعين نظير تقدير زكوة الابل بالشاة مع ثبوت تعلقها بالعين ومنها ما في كتاب [illegible] من
من قوله عليه السلام في ثلاث روايات في كل الف درهم خمسة وعشرون درهما فان عمومه شامل لزكوة التجارة فيدل على تعلقها
بالقيمة اي ثبوتها فيها لا في العين ودعوى اختصاصها بزكوة النقدين خروج عن العموم من غير دليل وفيه
اولا منع العموم بل يكفي دعوى الاتفاق على البداهة عليه ولذا لم يلتفت اليها احد ممن تصدى في اعتبار النصاب
[illegible] زكوة بالنقدين المجمع عليه بل استدلوا عليه بانه المستفاد من الروايات الواردة في الباب كما تقدم
وثانيا انه تحديد للنصاب ولقدر المخرج لا تعيين لمحل الاخراج هل هو العين او القيمة ولذا يعمل بها في
زكوة الذهب اذا قوم بالدراهم مع ثبوت تعلقها بالعين عندهم على الظاهر في محل البحث فالقوم وجب العدول عنه
جمعا بينه وبين ما يدل على ثبوت تعلقها بعين مال التجارة كما يأتي ومنها ما في كتاب الفقيه من الادلة الدالة
على انه لا زكوة في المال حتى يحول عليه الحول بعد ضم عدم اشتراط بقاء عين السلعة في زكوة التجارة كما سبق لان اشتراط
الحول مع عدم اشتراط بقاء العين لا يتحقق الا بجعل محل الزكوة هو القدر المشترك الجامع بين الامتعة وليس هو

الا مقدار المالية التي يعبر عنها بالقيمة وفيه انه لا يلزم من اعتبار حلول الحول على قيمة الامتعة تعلق
الزكوة بها لجواز ان يكون ذلك لتعلقها باعيانها بعد انقضاء الحول ولعله لاجل ذلك جعله من
المؤيدات وفيه بعد تسليم التأييد انه لا دليل على المدعى حتى يجعل هذا مؤيدا فظهر مما ذكرنا انه لا دليل
على القول المنسوب الى المشهور واما القول الثاني فهو ايضا يحتاج الى الدليل ويستدل عليه بعد عدم القول
بظواهر الاخبار المشتملة على نفي الزكوة الظاهرة في التعلق بالعين بناء على ان اجماعا عليه في زكوة مال التجارة
والى ذلك ينظر ما في الرياض حيث قال انه لا دليل على القول الاول عدا وجه اعتباري لا يجبر القاصر دلالة
وسندا في مقابل ظواهر الادلة قلت - الاجماع بان ما عدا الشغل له وجه الا ان ما يحكى عدم الجريان
كما سبق تحقيق ذلك في المسائل الماضية ومحصله ان الاخراج من العين من قضيته لا بد لا يمكنها مسلم
كما ان الاخراج من القيمة كلي فالامر دائر بين المتباينين لا مرحلة هنا موافقا للاحتياط واما ما ظواهر
الاخبار فهو كل لان رفع اليد عن لفظة الظرفية وحملها على السببية [illegible] عليه في زكوة
مال التجارة وقد [illegible] بعض مشائخنا [illegible] ظهور الفرق بين المقامين [illegible] باحتمال حمل
ال التجارة على اللفظ على الظاهرة في التعلق بالذمة مع [illegible] المنع لا يقدح في ظهور اللفظ في
طائفة اخرى وهي اكثر كقوله عليه السلام في صحيحة ابي عبد الله [illegible] فيه الزكوة ورواية محمد كل ما عملت
به فعليك فيه الزكوة [illegible] فاذا انقلب ذلك وجبت فيه الزكوة الى غير ذلك من الاحتمال
الكثيرة مع ان لفظ على ورد في [illegible] زكوة في مال التجارة الخ فلم يحملوه [illegible] للظهور في
معناه فيلحق مجرى هذه الاخبار الاخبار الواردة في زكوة التجارة كقوله عليه السلام في رواية محمد انما
حال عليها الحول [illegible] كما في قوله في صحيحة الكرخي ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعه الا لتزداد
فضلا على فضلك فزكه الى غير ذلك من الامر بزكوة اموال التجارة ضرورة كون الزكوة تزكية للمال
فالامر بها امر باخراج جزء منها ليطهر البقية واما الاخراج من غيرها فهو صدقة خارجة نسبتها
الى جميع الاموال سواء الا ان يكون بدلا عن الذي وجب في نفس الاموال [illegible] الرياض من عدم
ما يصلح مخرجا عن ظواهر الادلة القاضية بثبوت هذه الزكوة في نفس اعيان الاموال كزكوة غيرها فلا

وادى الى التخيير فيها فلا محذور على القول الثاني ويظهر الثمرة بين القولين على ما ذكره في جواهره في المزرف في
العين قبل اداء الزكوة من دون ضمان على القول الاول بخلافه على القول الثاني وفي التحاصص وعدمه
مع قصور التركة كما في التمهيد ومنها الثالثة التصريح به وفيما لو ارتفعت القيمة بعد الحول فعلى القول
الاول للمالك الواجب الا القيمة عند الحول وما الزيادة تكون للمالك بخلاف القول الثاني فانها تابعة
للعين صرح به في محكي الدروس وقال في محكي الحواشي ويظهر الفائدة في مثل من عنده مائتا قفيز من
حنطة تساوي مائتي درهم ثم زاد بعد الحول الى ثلثمائة درهم فان قلنا يتعلق بالعين اخرج خمسة
اقفزة او قيمتها سبعة دراهم ونصفا وان قلنا بالقيمة اخرج خمسة دراهم او قيمتها حنطة
وبمثله قال في محكي البيان واورد عليه الشهيد الثاني فيما حكي عنه في محكي حواشي القواعد بان ذلك
انما يتم لو لم يعتبر النصاب الثاني في التقدير هنا والا لم يجب عليه الا سبعة لان عشرين بعد الثمانين
عفو واجاب عنه في المدارك بان السبعة ونصف انما اخذت قيمة عن خمسة الا قفزة الواجبة
في هذا المال المذكور عن الثلثمائة حتى يلاحظ فيها النصاب الثاني لان الخمسة الا ابرة لم يحل عليها
الحول كما هو ظاهر والفائدة الثانية انما يتم لو كان مراد القوم من التعلق بالقيمة هو التعلق
بالذمة والا لم يتم وقد اعترف به في المدارك ونقل عن الدروس ايضا حيث قال بتقديم الزكوة
الديون على القول بالوجوب فان قلنا انها تتعلق بالقيمة ولم يظهر وجه لتخصيصها بها مع ان الاولى
ايضا كل نفع الفائدة الثالثة التي ذكرها الشهيد ره في حواشي القواعد فانه لان ارتفاع القيمة
انما يكون سببا لاختلاف قيمة الزكوة على القول بالعين بمعنى الشركة اذ على القول بتعلقها لا يتعين
الواجب سواء رجع القول بالقيمة الى القول بالذمة المجردة او الى القول بالرهن وشبهه فان المالكة
بين معاصر المدارك ره وبين ذكر الفائدة الثانية تتوقف على بيان مراد القوم من التعلق
بالقيمة فانه يحتمل الذمة المجردة كما هو الظاهر من الثمرات المذكورة ويحتمل حق الرهانة والجناية
فلا يتم الفائدتان الاوليان ومنها الثالثة حينئذ ويشهد له عدم التعرض التعبير بالذمة بل بالقيمة
اذ لو كان المراد منها هي الذمة لكان التعبير به اولى والاعتذار عنه بان الغرض من التعبير بالذمة

بيان

بيان ان الثابت فيها خصوص الدراهم والدنانير دون حصة مشاعة في العين اما لو كان مفادها
مفاد الذمة كالعشر في الغلات مدفوع بان الغرض المذكور مصرح به في عباراتهم كما يأتي فلا
حاجة الى العدول عن القيمة الى الذمة بالقيمة وقد يستدل لكون المراد بتعلقها بالقيمة تعلقها
بالذمة لان القيمة امر معدوم لا يصلح ان يكون متعلقا للشيء ويتوجه بان مراد القوم تعلقها توجيهه
بما يسد القيمة بعيد عن كلماتهم لان في المدارك فلا محيص عن كون المراد بالقيمة هو التعلق بالذمة بجانب
القيمة وبذلك يزداد القول بالقيمة وهنا على وهن ولذا استغربنا الاسناد في بعض شروح الدلائل
المذكورة بعضها بما هو كالصريح في تعلق الزكوة بمال التجارة على الذمة المحضة وبعدها الامر بين تعلق
الزكوة او تعلق الرهانة او الجناية قلت لا يحتاج في بين الذمة المجردة وبين تعلقها بالعين
تعلق الرهانة في البعض الادلة عن الفتاوى لان الظاهر من الادلة التعلق بالعين بالشركة ومقابلها
الذمة المجردة وان ابيت عن ذلك فقد عدلت عما بنيت عليه في ذكره في مال التجارة من البناء على الا فرقان
دون الاستيثاق وحاصل انا لا نجد في النصوص والفتاوى بين هذه الزكوة وبين زكوة سائر
الاموال بعد الالتزام بتعلقها بالعين في مقابل الذمة المجردة من حيث ظهورها في الاستحقاق الملكي او
الاستيثاق باحد الوجهين فان كان هناك كلام للاصحاب ينبغي ان يكون في اصل التعلق بالذمة
او العين باحد الوجوه ومقتضى خصوصية هذه الزكوة كون المخرج هنا خصوص الدراهم والدنانير بخلاف
غيرها فانها مطلقة القول بالذمة فيها خاصة فلا يظهر ثمرة المساواة بينها وبين غيرها كما ذكرها
ومما ذكرنا يظهر الاشتغال في الاستيثاق المعتلة تقدم بالدراهم او الدنانير لا بغيرها فلما تقدم
فانا لما ادعاه بعض احد من المتأخرين الى كون هذا الامر في الواجبات الشرعية وبعضها تفسير
ان الماتن اطلعه تبلغ النصاب باحد النقدين وهذا الاخر فيتعلق به الزكوة لحصول ما يسمى نصابا او به
قال في محكي الارشاد وبعض مشايخنا في جواهر الكلام فلان الاجمال الكل فيفصلوا بين ما اذا كان الثمن
عرضا فحكم المنع من الاكتفاء باحدهما اما لو كان في الدروس او ادات الثمن هناك نقدا غالب كما في
المدارك وعن المبسوط والخلاف والمعتبر والكركي والمحقق وابي العباس والصيمري والمسالك وغيرهم فانه لو اول

ثلثة وقال في المستند بعد نقلها وحيث كان التعليل على اعتبار النصاب بالاجماع والاصل كان اللازم
البناء على اعلى القيم لعدم الدليل على ثبوت الزكوة في الازيد قال ويستفاد من كلام بعضهم اعتبار الاول
بخصوص ان ثبت المراد بالزكوة ما يخرجه من المال سلم وفيه تامل لاحتمال كونه جزءا من
المال البالغ حدا معينا فتامل انتهى مهذبا والاقوى هو القول الثاني المشهور اما اذا كان الثمن
احد النقدين فلما دل على اشتراط بقاء راس المال في الروضة والاجماعات فان المراد براس المال هو
الثمن الذي اشترى به السلعة فان لم تبلغ قيمة المتاع لم يكن راس المال باقيا سواء بلغ نصاب النقد
الاخر ام لا فلتعلق التقدير بخصوص الثمن الامر الحاصل شرط ح وهو وجود راس المال الا لاجل شرط
النصاب وتستدل له العلامة مضافا الى ذلك بان نصاب العرض مبني على ما اشترى به فيجب اعتباره
به دون غيره وان هذا مصادرة واما اذا كان عرضا فلانه اذا بلغ قيمة السلعة نصاب احد النقدين
كان راس المال باقيا لان العرض الذي كان راس المال يرد الى القيمة مقدمة لبلوغ النصاب وهذا
مبني على كون نصاب مال التجارة هو نصاب احد النقدين لا عين بقاء راس المال اذا كان عرضا يتحقق
بمضي سنة لكن تحصيله باحد النقدين نعم لو لم يمكن تحصيل العرض الذي كان ثمنا بالنقد البالغ
بان كان اكثر قيمة من ذلك سقطت الزكوة ح والظاهر ضعف هذا لان محل كلام القوم فانهم انما
اكتفوا باحد النقدين في العرض مع محافظة سائر الشروط التي منها بقاء راس المال فاذا لم تبلغ قيمة
السلعة قيمة العرض الذي وقع الشراء به لم تثبت الزكوة وان بلغ نصاب احد النقدين لانتفائه وتحمل
بعيد وجوع الدليل الثاني في المدارك الى الاكتفاء باحدهما الوجه الى لزوم اعتبار النصاب الخصوص
الثمن اذا كان من احد النقدين فلا مصادرة حيث كان لا يخفى بالتامل فظهر مما ذكرنا الفرق بين كون الثمن
احد النقدين وبين كونه متاعا فان الاكتفاء باحدهما انما هو في الثاني دون الاول ولعله مراد
خلاف فبطلان الاطلاق للكتاب والاخبار محمول على ما ذكره الشارح من عدم نقل خلاف وكان معرفة النصاب
في الاول لكونه في غنية عن البيان وانما كانت محتاجة اليه فيما اذا كان الثمن عرضا ولعل الوارد في
الرياض يعني التفصيل المذكور ارسال المسلمات ثم ان الاكتفاء باحدهما انما هو مع تساوي النقدين

فان

فان ما ان الغالب احدهما فيتعين الاعتبار به ولعله لاطلاق ما دل على اعتبار نصاب النقدين خاصة
في مال التجارة من الاجماع وموثقة اسحق المتقدمة بكل عرض هو فعاله الدراهم والدنانير الى النقد
الغالب ما ورد عليه بعض مشايخنا قدس سره بمنع الاطلاق المنصرف الى الغالب مع ان الظاهر كون
النقدين غالبين في زمن صدور النصوص فلا يتضح لكثرة استعمال الآخر في بعض الازمنة او الامكنة
وفيه ان الاجماع فرقا بين اعتبار النصاب بالنقدين مضافا بينه سائر ما يعتبر فيه النقدان
المنصرف الى النقد الغالب فلا فرق بينها قوله فتقوم المتاع باحد النقدين او بعينه به … في الاشكال في الاعتراض
في الثاني فكذا الاول مما ذكرنا ظهر ان ما في كتاب الجهاد قدس سره محل نظر حيث قال بعد الاعتراف
بان بقاء راس المال معتبر في الحول انما يلاحظ بالثمن الذي اشترى به مال التجارة واما معرفة النصاب
فالظاهر انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي احدى من الدراهم والدنانير فيجب
الزكوة اذا بلغ باحدهما ولا دخل للثمن الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة
راس المال خاصة كما يستفاد من قوله ع كلما عملت به ففيه الزكوة وقوله عليه السلام في مال اليتيم زكوة
الا ان يتجر به فحينئذ لا ينفع المعتبر بلوغ راس المال النصاب الا انه التفصيل بين كون راس المال احد
النقدين فيعتبر هو بنفسه وبين ما لو كان مركبا من النقدين احدهما نصاب دون الاخر لم يجب الا في البالغ لكن
الظاهر ان متعلق الزكوة هو مال التجارة دون راس المال الى ان قال هذا ما حضرني الذهن في اول
النظر والمسألة محتاجة الى التامل انتهى مهذبا وفيه ما عرفت من ان اشتراط بقاء راس المال … في
البقاء على ملاحظة الثمن كما اعترف به يكفي في صحة التفصيل حسبما بيناه فانه لا يخرج عن كونه تفصيلا في
مسئلة اعتبار النصاب من حيث كونه كذلك وهذا غير ضائر ولا بعيد عن مراد المفصلين كما اشرنا اليه
ثم ان تعلق هذه الزكوة بمال التجارة لا بخصوص راس المال مما يقبل التامل او التشكيك ثم الحق
الترجيح وقد سبق تصريح العلامة وغيره بذلك حيث قال انه لو اشترى بعرض نصابا ثبتت الزكوة
هذا وتستدل لبعض مشايخنا قدس سره على القول الاول بعد ما اختاره باطلاق موثقة اسحق المتقدمة كل
عرض هو ودال الى الدراهم والدنانير وعموم ما دل على زكوة مال التجارة قال ودعوى … معرفة راس

المال على التقويم بما يقوم به ثمنا، واصحية الوجوه ضرورة عدم مدخلية ذلك فيه فانه قد يقوم فيما يعلم
به رأس المال وان قومت بغير الثمن وكذا دعوى ان السلعة محكوم في المقام بكونها على حكم ما اشتريت
به من دراهم او دنانير فلا معنى لتقويمها بغيره اذ هو كتقويم الدراهم بالدنانير وبالعكس مما هو
معلوم البطلان لانه لا دليل على هذا التنزيل والاستحسان غير حجة عندنا ودعوى كونه ترجيحا للتقويم لا
يصغى اليها اذ اثبات حكم شرعي بنفسه انتهى قلت الكلام لا كلام في فساد الدعوى الاخيرة التي
ترجع الى الاستحسان فيما قال اما الدعوى الاولى فلا فساد فيها بعد عدم وضوح فسادها بل هي عين
الحق والصواب كما اعترف به شيخنا الجواد قدس سره في كتابه حيث قال ان تقويم مال التجارة بمال آخر لا يعرف
منه بقاء رأس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة بعد الحول بعشرين دينارا فانه لا
يعلم بقاء مائتي درهم الذي هو رأس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا قيس
الدينار بالدرهم ايضا انتهى واما توقف معرفة بقاء رأس المال على تقويم المتاع بالثمن فيعين التقويم به انما
كان من اجل التعذر واذا كان عرضا بقاؤه عبارة عن بقاء مقدار ماليته التي هي القيمة التي هي اعم من الدرهم
والدينار وهذا بعينه هو التفصيل الذي ذكروه واما التمسك بعموم ما دل على زكوة التجارة فلا ينفع بعد ظهور
التخصيص عليه باشتراط بقاء رأس المال الموقوف على التقويم بالثمن ان كان نقدا وبقيمته ان كان عرضا ومنه
يظهر الجواب عن الموثقة ايضا مضافا الى عدم دلالتها على التخيير بين الدراهم والدنانير بل على مجرد كون الاصل
في المالية هي القيمة ولذا لا ينافي اطلاقها مراعاة النقد الغالب في التقويم حيث يحتاج اليه وحاصل
ان بقاء رأس المال شرط في زكوة التجارة وانما يعرف ذلك على تقويم المتاع به لا بنقد آخر الا اذا كان عرضا
فيكون نسبة النقد به اليه سواء كنسبته الى اصل المتاع فظهر من جميع ذلك ان ما عليه الاكثر من التفصيل الاظهر هو
كما ظهر ايضا لزوم مراعاة النقد الغالب مسئلة الثالثة اذا ملك احد النصب الزكوية للتجارة مثل اربعين
او ثلثين بقرة او عشرين مثقالا ففيه سقطت زكوة التجارة ووجبت زكوة المال ولا تجمع الزكوتان
بالاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى والتذكرة المنتهى بل خلاف المحكي عن الخلاف ونفي العلم بخلافه في
المسالك والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ثنيا في الصدقة وقول الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة لا

زكى

يزكى المال من وجهين في عام واحد ويشكل ذلك اي سقوط التجارة دون المالية على القول بوجوب
زكوة التجارة لعدم الدليل على تعيين الساقط بعد تساوي نسبة الدليل النافي بعدم الاجتماع
الموافق للقاعدة الى كل واحد منهما ويظهر الثمرة في تعلق الزكوة بناء على تقدير وجوب المالية
تتعلق بالعين وعلى وجوب زكوة التجارة تتعلق بالقيمة اي الذمة بحسابها كما مر في ثاني جميع
ما مر من النزاعات المذكورة بين العين والذمة في المالية فلو كان اجماع على سقوط خصوص التجارة مطلقا
حتى على القول بوجوبها فهو والا فيحتمل في المسئلة وجوه احدها التخيير الواقعي الناشي من تزاحم
الواجبين كما في المصنف نسبه في محكي المسالك الى بعض ووجهه قاعدة التزاحم بعد استحالة الجمع عقلا
او شرعا وعدم دلالة قوله صلى الله عليه وآله لا ثنيا في الصدقة وكذا معاقد الاجماعات المذكورة على التعيين ولا التخيير
وثانيها التخيير الظاهري الناشي من العلم الاجمالي بثبوت التكليف ودورانه بين المتباينين اللذين لا
يجتمعان وثالثها الترجيح بتقديم العينية كما عن الشيخ قده في المبسوط والخلاف والشافعي في الجديد
واختاره صاحب المدارك لان وجوبها اتفاقي ووجوب زكوة التجارة خلافي ولان المالية تتعلق
بالعين فكانت اولى ورابعها ترجيح التجارة كما عن الشافعي في القديم وابي حنيفة لانها احظ للفقراء
لتقويمها بالنقدين وعدم اختصاصها بعدد بعين دون عين وخامسها التوقف كما ذكره بعض مشايخنا
قدس سره في جواهره ولعل الوجوه السابقة اما الاول فلعدم دلالة نفي التكرار والاجماع في المحكي
على التخيير بشيء من الدلالات بل ظاهره انتفاء احدهما المعين عند الله المبهم عندنا وقياسه بالمتزاحمين
كالغريقين قياس مع الفارق لان التخيير بينهما عند الضيق يستفاد من الامر بكل منهما على الاطلاق مع
ملاحظة عدم القدرة بامتثالهما معا واما الثاني فلان التخيير الظاهري مع امكان الاحتياط لا محل له واما
الثالث فلان الترجيح انما هو في الدليلين المتعارضين وليس المقام من ذلك بل من باب العلم الاجمالي بثبوت
احدهما وانتفاء سقوط الاخر كذلك فلا بد من دليل التعيين والا فالمرجع هو الاصل ولا دليل هنا على التعيين
فقد يقال ان الاصل في المقام ناهض بالاحتياط لدوران الامر بين المتباينين العين والذمة والاحتياط
بالجمع ممكن فيجب ولا ينافيه نفي الثنيا لان الجمع من باب الاحتياط غير من العمل بالسببين وقد يقال ان مقتضاه

لا انقضاء الاجل لاصالة عدم الايلاء وجواز البيع لاصالة عدم تعلق الحق بالعين انتهى منقحا
بالزيادة والنقصان وفيه ان التوقف مبني على عدم دلالة قوله صلوات الله عليه وآله لا ثنيا في
الصدقة وقول الصادق عليه السلام في خبر لا يزكى المال في عام واحد من وجهين على التخيير وهو شاهد
لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة ضرورة عدم وصول بيان المراد من الثنيا في شيء من الادلة
اما الوصول مدفوع بالاصل فلا محيص عن حمله على الدلالة على التخيير بين الوجهين اي عدم وجوبهما جمعا كما هو
المستفاد عرفا من قول المولى لعبده لا يجب عليك الاكرام ان جاءك زيد وعمرو وجاءا معا فان المراد
انما جاءك زيد فاكرمه واذا جاءك عمرو فاكرمه ثم ان ما ذكره من الفرق بين المقام وبين تعارض
الدليلين مدفوع ايضا بان نفي الثنيا انما دل على سقوط احدهما المعين في الواقع المبهم عندنا حسبما زعمه ووقع
التعارض بين زكوة المالية وزكوة التجارة فاحتاج الى باب تعارض الدليلين بما لا نفهمه وثانيا
ان الترجيح الذي ذكره في المقام ترجيح راجع الى باب التزاحم دون التعارض فهو ايضا من شواهد ما ذكرناه من
التخلص عن تاخير البيان عن وقت الحاجة وحمل الخطاب على صورة نفي الجمع المراد به ثبوت احد الامرين
وانه الترجيح المنقول عن الشيخ منه والترجيح المنقول عن ابي حنيفة ليسا من وجوه الترجيح في
الادلة المتعارضة بل المرجحات التي تستعمل في تزاحم الواجبات مما يرجع الى كون احدهما اهم واولى
الاخر فكانهم تخيلوا انه يفهم من حديث نفي الثنيا ثبوت احدهما وسقوط الاخر على وجه
التخيير لولا كون احدهما اهم على الاخر فتعلقوا في الترجيح [illegible] وجوه الترجيح بما في
المعتبر لا بانه المقام ليس من باب تعارض الادلة حتى يرجع احد الدليلين على الاخر فان في المعتبر [illegible]
الحجتان ضعيفتان الى آخر ما نقله في المدارك فالحق ما لا اظهر هو الوجه الاول اعني التخيير الا ان يمنع
عن عموم دليل زكوة التجارة للمقام كما في المدارك حيث قال ان الروايات المتضمنة لثبوت هذه
الزكوة لا تتناول ذلك وهو يحفظ وجهه فيقدم زكوة المالية لعله لا ترجيح لو قلنا باعتبار بقاء
السلعة الى آخر الحول في زكوة التجارة [illegible] ما هو واضح ولو قلنا بعدم الاعتبار فقد يختلفان
كما لو تبدل السلعة بالنقد في بعض الحول لتبقى الى آخر حول الاصل ففي سقوط التجارة ح نظر الى الاشتراك

في بعض الحول وصدق الثنيا لو بنينا على جريان كلام الاصحاب والفرع في حول نفسه ولذا ذهب
الاكثر الى فصل النصاب الى العام وحولها في الحول الابعد الفراغ عن حول الاصل وعدمه للشك
في عمومه لذلك وكذا في شمول قول الصادق عليه السلام لا يزكى المال من وجهين في عام واحد بل الظاهر
الانفصال بانفراد ان الزكوتين تتحقق بتمام الحولين وجهان بل قيل قولان ومقتضى ما عن
المحقق الثاني نقله في عكس المسئلة [illegible] ان مقتضى مذهب صاحب المدارك ره فيه هو الثاني
انه يكون عنده نصاب ثم اشترى به نصابا للتجارة فالمحقق الثاني ره يقول فيه ببطلان حول التجارة
لاشتغال البعض حولا منه بزكوة المالية فلا تشتغل مع ذلك بزكوة التجارة وصاحب المدارك قده يقول
فيه بزكوة التجارة وبطلان حول المالية وتحقيق ذلك في [illegible] مسئلة انتقال المتقدمة وثانيها
في شرح قول المصنف ولو عاوض اربعين سائمة باربعين سائمة للتجارة ولا يسقط بزكوة التجارة على
القول به اذا اجتمعت مع زكوة الفطرة كالعبد المشترى للتجارة لعدم كون زكوة الفطرة زكوة للمال
حتى يشمله قول الصادق عليه السلام او قوله عليه السلام ولكن لا ثنيا وكذا الخمس لا يمنع عن تعلق زكوة التجارة هذا كله
على القول بالوجوب واما على القول بالندب فقبل لجمع الزكوتان هذه وجوبا وهذه ندبا وهو
الاوفق بالقاعدة لولا حديث نفي الثنيا فان الظهور الاجماع على سقوطها بناء على الندب المعتمد في
المدارك من ان هذا القول لم يعرف القائل وبشهادة بعضهم انه [illegible] ما بعد ملاحظة
[illegible] الوجه المتقدم ترجيح [illegible] ذكره في التجارة في السقوط باه المنتجب [illegible]
انما يصح في التزاحم لا في التعارض فلا [illegible] به بناء على ما اخترنا في المسئلة بعد ملاحظة نفي الثنيا الحمل على
التخيير لولا ثبوت الاهمية دون التوقف والرجوع الى الاصل فهذا التعليل انما هو من شواهد ما عليه ثالثها
لو عاوض اربعين سائمة باربعين سائمة للتجارة سقط وجوب المالية لانقطاع حولها الا التجارة
لتبدل السلعة بغيرها حيث [illegible] متصلا واستانف الحول فيهما فالمراد بالسقوط بطلان ما مضى من الحول
بالنسبة الى الزكوتين لا عدم دخولها في الحول المستقبل كما نبه عليه في المدارك [illegible] ذكره القائل
الشيخ بان ثبتت زكوة المال مع تمام حول التجارة لان خلاف المبيع لا يمنع في الحد [illegible] تحقق النصاب

في الملك والاملك اشبه واشعر بما ظهر انا معرف في باب شرط الحول في زكوة الانعام وبحرها ان لزوم بقاء النصاب
الى اخره من غير تبديل او نقصان او تغيير بان يجعل الذهب حليا فهذه المسئلة مركبة من مسئلتين احديهما
مسئلة اعتبار بقاء النصاب الى اخر الحول في زكوة المالية التي بقيها الانعام وثانيتهما مسئلة تبدل عين
مال التجارة بغيرها وصدق العبارة بالمتقاد ولهذا مذهب المص ره في المسئلة الثانية من اشتراط
بقاء عين السلعة في زكوتها كما هو مصرح به في المعتبر حيث قال فيه مفصلا وعلى هذا ينبغي ان يكون
الاربعون التي هي الثمن ايضا مملوكا بقصد التجارة والا لم يكن هذه المسئلة مما يفهم منه مذهب
المص في المسئلة الثانية والدليل على ذلك قوله لسقط زكوة التجارة لان السقوط فرع الثبوت فلو كان
الثمن مما ملكه للقنية لا للتجارة كان المال لم يكن معنى لسقوط زكوة التجارة والجواب توجيهه لذلك
ان المراد بالسقوط هو انتفاء الموضوع لان الثمن اذا لم يكن مال التجارة بل كان للقنية كان عدم زكوة
التجارة ح لعدم تحقق موضوع مال التجارة لا لتبدله بغير اخر فافهم وقد اورد عليه في المدارك بان هذا التوجيه
مع بعده لا ضرورة تلجئ اليه [illegible] والذي دعاه الى هذا التوجيه الركيك ما عن العلامة قدس سره
من دعوى [illegible] الاجماع على عدم اشتراط بقاء السلعة الى اخر الحول في زكوتها وقد نقلنا عنه
سابقا ما ادعاه [illegible] عبارة المص هنا مخالفة الاجماع حمل الاربعين الاولى التي هي الثمن على غير مال التجارة
بان كان للقنية حتى يسقط زكوة التجارة بالتبدل وانت قد عرفت سابقا ان المسئلة ليست اجماعية
فلا ينبغي [illegible] اعتبار بقاء السلعة الى اخر الحول اكثر مما كان مذهب [illegible] المتاخرين عدم
اعتباره وللمحقق الثاني فيه توجيه اخر لسقوط زكوة التجارة غير مبني على كون الاربعين الثمن للقنية
محكي عنه في حاشية الكتاب ومحصله ان الاربعين الثاني اذا دخل في ملك المالك يجري في حول زكوة
المالية [illegible] اعتباره للزكوتين فكذا بعضه فيبطل حول
القنية وحول التجارة معا اما الاول فللتبدل العين واما الثاني فلان الاربعين الثاني يجري
في حول القنية من حين ملكه ومع ذلك يمنع بقاء حول التجارة للاربعين الاولى لحول التجارة ايضا نظرا
الى عدم [illegible] الصدقة فانه كما يدل على عدم اجتماع الجنسين [illegible] في زكوة مال واحد كذلك يدل على

عدم

عدم اجتماع حولين في الحول الواحد كذلك يكفي اعتباره للزكوتين فكذا بعضه فيبطل حول القنية وحول
التجارة معا اما الاول فلتبدل العين واما الثاني فلان الاربعين الثاني يجري في حول القنية
من حين ملكه ومع ذلك يمنع بقاء حول التجارة للاربعين الاولى في المدارك [illegible] بان
مقتضى العمومات ثبوت زكوة التجارة عند تمام حولها كما نطق به الشيخ والعلامة والشهيد في البيان لخلوها
عن المعارض فلا يجري نصاب القنية الا بعد تمام حول التجارة لامتناع [illegible] الحول الواحد [illegible]
للزكوتين [illegible] الصدقة ثم قال [illegible] جريانه في حول القنية من حين الملك
[illegible] الزكوة [illegible] لعدم تحقق [illegible] ثم قال [illegible] ان مقتضى الادلة
الدالة على ثبوت زكوة التجارة تعلقها بالمال تمام الحول ومقتضى الادلة الدالة على جريان النصاب
في حول القنية جريانه من حين الملك [illegible] لم يثبت التنافي بين الزكوتين على هذا الوجه احتج كلا
منهما عند تمام حولها من حين الملك [illegible] لم يثبت امتناع ذلك كما هو الظاهر احتمل تقديم زكوة التجارة
وعدم جريان [illegible] حول القنية الا بعد تمام حول التجارة [illegible] بالعدول
يحتمل تقديم القنية وجريان [illegible] الحول من حين الملك [illegible]
الدليل على ثبوتها [illegible] القنية فينقطع حول التجارة كما ذكره المحقق الشيخ علي [illegible] ولعل هذا ارجح انتهى
كلامه [illegible] قلت يعرف حكم المسئلة من مسئلة السخال المتجددة في نصاب الانعام فانهم قالوا
انه لو نتجت الانعام في اثناء الحول [illegible] كما لو ولدت اربعون من الغنم
اربعين [illegible] كان حول السخال مستقلا [illegible] الزكوة [illegible] عند انقضاء حوله [illegible]
ان يكون مكملا للنصاب [illegible] كما لو ولدت ثلثون من البقر في اثناء الحول عشرا ففيه وجوه ثلثة بطلان حول
المزيد عليه وتجديد الحول للمجموع من حين ملك الزائد وبطلان حول الزائد اي عدم دخوله في الحول الى تمام حول
الاصل فيتجدد الحول ح للمجموع وجريان كل من الزائد والمزيد عليه في حول نفسه [illegible] والمشهور هنا هو
الثاني بناء على استلزام الاخر للثنا [illegible] الاول [illegible] ومقتضى هذه ذلك
ان يقال هنا بانتظار حول زكوة التجارة [illegible] وتجديد حول القنية بعد انقضاء حول التجارة لا بطلانها

ومن صحيح القنية على التجارة هنا غير مسلم وانما المسلم لو قلنا به فانما هو مع نفاد الحول فما ذكره صاحب المدارك
من ظهور بينة كلام ان ما دجه للمحقق الثاني ايضا كذلك لا يقال الاختلاف في تعلق الزكوة كما في اختلاف المالين يكون
المقام من مسئلة كون السخال نصابا مستقلا ملازم ذلك بقاء كلام الحولين لانا نقول لا نسلم مغايرة الحال
هنا لان المال واحد وان كان زكوته باحد السببين ثابتة في العين وباخرى في الجهة فتدبر جيدا
الرابعة اذا ظهر في مال المضاربة الربح كانت زكوة الاصل على رب المال خاصة لانفراده بملكه
وزكوة الربح بينهما بنسبة حصة المالك الى ماله ويخرج منه الزكوة لانه يملى ماله نصاب ولا يجب في حصة
الساعي العامل الزكوة الا ان يكون نصابا وحال الحول قبل ان ينض المال قيل لانه اى الربح وقاية
لرأس المال وقيل نعم لان استحقاق الفقراء له اخرجه عن كونه وقاية وهو ما ينبه عندهم والعلامة
منهما تا وبعض احضار الا ان القول الاول اقوى على وجه وان كان ضعيفا على الآخر وتوضيح ذلك وتوضيح
ما قبله ما اختلف عليه هذه المسئلة تعرض الحاد ونتولى يستدعي بسط المقال والاشارة الى ما تنكشف به وجوه
الاشكال والتوضيح لما نراد بغا في ضمن امور الاول انه يشترط في تعلق الزكوة لحصة المالك
من الربح بلوغها النصاب الثاني فيما ذكره من كون نصيب المالك ماله نصابا بالنوم لكن فمعنى ضم
الربح الى رأس المال هنا ابتداء الحول من حين ظهوره اذا الحق النصاب به كما تقدم لا بمعناه على الاخير الاول
فان المراد به هناك ما ذكرنا من ان كلا من الاصل والربح في حول نفسه وانما عبر عنه بالضم لعدم استقلال
الربح في النصاب لان النصاب الثاني في النقدين بغاية الشرط الانضمام ملاحظة الانفراد وحيث لم يكن مكملا
للنصاب اى بحيث النصاب الاول الى النصاب اخر كما لو ملك عشرين ثلث عبدها ثم ملك في اثناء الحول لم ياتي فيه
الاقوال الثلثة او الاربعة المتقدمة في حول السخال المتجددة في اثناء حول الامهات البالغة للنصاب الثاني
كالنصاب المخصوص ثم ان وجوبها في حصة المالك مع الشرط المذكور مما لا يجد فيه خلافا ولا في قوى بين
الصور لا حديث الاصحاب الا شيئا ما هنا ويكون حيث انه في صدق مال التجارة على المال تاملا
الا ان الظاهر انه يصدق عليه انه مال مملوك بعقد معاوضة لاجل الاكتساب ولو في حق الاصل مع قصد
الاكتساب ثم مال المالك لو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل فالظاهر انه لا يتم يعني

بناء

بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره لا الحاجة الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل
قصد الاكتساب بالعين في زمان حدوث الربح في نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك
العين وتملكه حين يتجاوزه في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة المعدومة بل بيعها بعضية
الموجودة بل قبل الجواز مع ضميمة اذ يد من عام واحد فيعتبر حينئذ القصد عند انه ضمنه على الاصل بان يقصد
التجارة به وبنمائه فهذا القصد في المتصل تبعا واما في المنفصل كالثمر والنتاج فالاكتفاء بجعل نية
الاكتساب به بنية الاكتساب بالاصل غير واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار نية الاكتساب في الملك كما عليه جماعة
ملاهما كالشيخ كلامه في كتابه بلغة الفقراء عند صاحبه قلت ومما ذكره نافرا ذا الظاهر من
الاصحاب بل الاخبار عدم اعتبار قصد الاكتساب بعينه وقال عليه الحوالي في هذه الصفحة تعلق الزكوة به
فضلا عما لم يقصد الاكتساب به اللهم الا ان يستدل على خروجه عن اطلاق العشاوي بما ذكروه من انقطاع
الحول لو قصد القنية في اثناء الحول على الخلاف المتقدم فان مقتضاه عدم تعلق الزكوة بالربح مع قصد
العدم وفيه ان هذا الوجه مع امكان المناقشة فيه نظرا الى الفرق بين الاصل والتابع فلا يجري في خصوص
ما ذكروه من انقطاع الحول اذا قصد القنية بالاصل فلا يبتنا على الربح والنماء فانما يفيد عدم تعلق
الزكوة به اذا قصد العدم في الابتداء او في الاثناء فيكون قصد عدم الاكتساب بمنزلة قصد القنية في عدم
دخوله في حول زكوة التجارة اما اذا لم يقصده ولا قصد الاكتساب فاطلاقهم سابقا تعلق الزكوة
بالربح من غير اشارة الى اعتبار قصد الاكتساب به فيهما ما حين يشترط فيه انتهى الثاني تعلق
الزكوة لحصة العامل قبل القسمة ذكره الفاضلان ومن تبعهما بعد ذهاب الحلي الى خلافه للمحكي عن النجف
والمحقق الثاني فقالوا تملكوا فقالوا او مالوا الى العدم كما في شرح الارشاد للاردبيلي قدس سره والمدارك اما
لعدم الملك حقيقة وان الملك بعد الربح كما استدل به الحلي فيما حكي عنه لانقضائه وبعدم تمامية لكون
العامل ممنوعا عن التصرف فيه قبل الانضاض والقسمة كما في المحقق الثاني بعد الاستدلال بالوجه الاول وقد يستدل
عليه كما في شرح الارشاد بان ادلة زكوة التجارة لا تتناول العامل لاختصاصها بالتاجر فلا تشمل العامل وقد
يستدل ايضا بموثقة سماعة المروية عن الكافي سئلته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك

المال زكوة اذا كان يتجر به فقال ينبغي له ان يقول لاصحاب المال ذكوة فان قالوا انا نزكيه فليس عليه
يحوز لك وان هم امروه ان يزكيه فليفعل قلت ارايت لو قالوا انا نزكيه فلا ينبغي له ان يقبل ذلك
والجعل يعلم انهم لا يزكونه قال فقال هذا هم اقروا بانهم يزكونه فليس ذلك عليه ويجوز لك وان هم قالوا
لا نزكيه فلا ينبغي له ان يقبل ذلك المال ولا يعمل به حتى يزكوه قال وسألته عن الرجل يربح في السنة
خمسماة وستماة وسبعماة هي نفقته واصل المال مضاربة قال ليس عليه في الربح زكوة وموضع الاستشهاد
الذيل وهو قوله ليس عليه في الربح زكوة واما الصدر فلا مساس له بهذه المسئلة نعم يستدل به بعض على عدم
اعتبار بقاء عين مال التجارة الى آخر الحول بل لعل وجه الاستدلال ورود هذه في المضاربة المبنية على تقليب
المال وتقلبه وفيه ان المستفاد من قوله فلا ينبغي له ان يقبل ذلك المال ولا يعمل به كون المعهود
بالسؤال هي زكوة المالية المتعلقة برأس المال لا زكوة التجارة فلا مساس لها بزكوة التجارة وان كان
موردها المضاربة واما الاستشهاد بالفقرة الاخيرة على ما نحن فيه فهو ايضا ضعيف لان الظاهر نفي
الزكوة عن الربح مطلقا حتى في حصة المالك الا ان يدعى دعوى اختصاصها بحصته نظرا الى قوله وهو نفقته فلا بد
من طرحها او حملها على عدم الوجوب جمعا بينها وبين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة ويضعف
الاستدلال الاول وبعد ما فيه مدارك سره بامكان دعوى صدق التاجر على العامل ايضا بعد المساعدة على ما ادعاه
من اختصاص ادلة التجارة بالتاجر بناء على عموم رأس المال للمنافع بل العلة ظاهر الاصحاب لانهم فرعوه بالمال
المملوك بقصد المعاوضة وذكروا المعاوضة بما يعم طرفاه بالمال فلا بد من ادخال نيته الصداق وعوض الخلع
ولم يشترط احد كون رأس المال من الاعيان بل يقتضي تصريحهم بعموم المال المملوك للمنافع صلاحية
كون رأس المال من المنافع ايضا بل قد عرفت ان الكل يعني شيخنا قدس سره في تفسير المعاوضة بما
ذكره حتى قال او مال يتحول لمال التجارة للصداق وعوض الخلع بل في كتاب شيخنا المحقق نقله انه يعتبر في
المكتسب براي رأس المال كونه مالا لا اعتبار وظاهرهم كغيرهم جواز كون رأس المال من المنافع عملا كان
او غيره لان المنافع ايضا من الاموال حالا لا بحيث ولانه يصدق التاجر على كل من رب المال والعامل فالحيثية حيث
المال تاجر بعين من اعيان ماله والعامل تاجر بعمله ولعل دعوى الاختصاص منشأها انصراف التاجر

عرفا

195

عرفا الى صاحب البضاعة وفيه اولا منع الانصراف على وجه يضر وثانيا عدم اناطة مبنى الحكم في
الادلة بعنوان التاجر وادراج التجارة الى من تقوم به بالمعنى لا يقتضي جريان الانصراف المخصوص
لعنوان التاجر فيما ابطله الحكم في الادلة ويضعف استدلال المحقق الثاني بان عدم جواز التصرف
هنا ناش من الشركة والظاهر عدم الخلاف والاشكال في تعلق الزكوة بالمال المشترك فعدم امكان التصرف
مطلقا لا يضر بالزكوة وفيه ان التصرفات النافلة جايزة للشريك في المال المشاع وان لم يجز له التصرف
في العين وقد تقدم سابقا كفاية المنع عن امكان التصرف وان لزم انتفاء الزكوة مع ان الان جميع انحاء
التصرفات غير ممكن في شيء من الاموال اللهم الا ان يستند عدم جواز التصرف الممكن الى الربح وبانه لرأس المال
لا الى الشركة فيكون كالرهن في تعلق حق الغير المانع عن الزكوة مطلقا ولعل هذا مراده قدس سره وهو غير
بعيد وان كان فيه كلام يأتي ويضعف استدلال الفخر قده بان دليل الملك الحقيقي اقوى من دليل الملك
الحكمي وذلك لان عمدة الدليل على الملك الحقيقي انتقال النصف الجزئي من المضاربة على العامل بمجرد ظهور
الربح فانه بعد ملاحظة انه لا يعتق الا في ملك دليل قوي على الملك الحقيقي مضافا الى جواز نقل حصة
العامل قبل الانضمام الى غيره وانتقاله الى الوارث وضمان الراد كله المتلف له ولو كان هو المالك
والى ما يقتضيه الشرط من الاختلاف للعامل في عقد المضاربة ولم يرفع في مقابله شيء سوى عدم كون العامل مالكا
لربح الربح وهو لا ينافي الملك الحقيقي لجواز ان يكون ذلك لوجود مانع لا لعدم المقتضي بخلاف الاول
فان الانعتاق لا يكون الا في الملك فما ترى ان هنا دليلان دليلي سعار ... لان الانعتاق دليل
على الملك الحقيقي وعدم تملكه لربح الربح دليل على عدمه لكن الاول اقوى لان نفي الفاء للمالك من احكام
فليس من لوازم الماهية مطلقا حتى لا يتصور ثبوتها مع عدمه بل من لوازم الوجود لو لم يكن له مانع فلو وجد
المانع كان اصل ماهية الملك ثابتة من دون هذا اللازم والمانع هنا عقلي لانه يلزم من وجوده عدمه
بيان الملازمة ان ملك العامل لربح الربح انما هو من مقتضيات المضاربة والا فليس له سوى الاجرة ومقتضاها
عدم كونه مالكا لربح الربح اذ لو كان مالكا له لم تكن المضاربة صحيحة من دون انضمام حصتها الخفاف العامل
خصوص الحصة المشروطة في عقد المضاربة لا ازيد ولو بني على جريان ما عدا المتبعية فيما يملكه من الربح لزم

فلا الجزء الثم مطلقا وكيف كان ففي المسألة وجوه احدها عدم جواز الاخراج كما في المبسوط والتحرير
والمنتهى والعليتين وغيرهم نظرا الى كون الربح وقاية لرأس المال فجاز احتمال العين بنافي صفة الوقاية
اذا اتفق الخسران فلا بد من المحافظة على هذه الصفة وابقاء العين بحالها الى ان تقسم او تنفسخ كما هو
وثانيهما الجواز لان استحقاق الفقراء جميعا يقتضيه سببية حلول الحول عليه فيخرجه عن هذه الصفة كما لا
التمادي في ذلك وتوضيح ذلك بما افاد الفخر في الشرح حيث قال والتحقيق ان النزاع في تعجيل الاخراج
يعتبر اذن المالك بعد تسليم ثبوت الزكوة لبيعه كان امكان ضرر المالك بامكان الخسران وعدمه لا
يعارض استحقاق الفقراء بالفعل لان امكان احد المتنافيين لو نفي ثبوت الآخر فعلا لما تحقق شيء من الممكنات
ولان الزكوة حق الله والآدمي فكيف يمنع مع وجود سببه بامكان حق الآدمي اي حصة العامل فان تلف بعض
المال لا ذكرة فيهما لعدم تمام الملك والا الملك دفع الربح كان قويا وفي القواعد سان قوته ظاهر وهذا
الوجه منقول عن الخلاف ايضا كما هو عن جزم الكتاب وقد يستدل ايضا على جواز التعجيل في المقام بان الزكوة من
المؤن التي تلزم المال كاجرة الوزان والدلال وارش الجناية والثالث ما ذهب اليه العلامة في القواعد وهو
الجمع بين القولين بجواز التعجيل في الاخراج مع مراعاة صفة الوقاية قال بعد نقل القولين والاقرب عدم
المنافاة بين الاستحقاق والوقاية مع ان فيه تغريرا بمال المالك اذا اعسر العامل كما تضمن المرأة لو اخرجت
زكوة المهر ثم طلقت قبل الدخول وفيه كلام يعرف وروده في محكي الدروس بانه قوى يحدث مع ان فيه
تغريرا بمال المالك اذا اعسر العامل واجيب عنه بان امكان الاعسار او ثبوته بالقوة لا يمنع من الاخراج
الثابت بالفعل وعن جامع المقاصد في شرح عبارة القواعد المتقدمة ما لفظه انه يشكل لان الاستحقاق لتمام ... جزء
عن الوقاية كان ذلك فرع التنافي وثبوت التالف في ذمة العامل لا يخرج عن المنافاة بينهما والا لا اجتماع في المال
اذ كل متنافيين لا يجتمع فيهما الوجه محلين وعلى تقدير المنافاة الذي هو مقابل الاقرب يلزم ثبوت الضمان
في ذمة العامل فلا يستقيم ما ذكره وكانه اراد الجمع بين ثبوت الزكوة وعدم سقوط حق المالك من استحقاق
عوض ما اتلف فلم يتأت باداء العبارة لمجيئها متضمنة بمناسبة والحجة عدم الوجوب لان الملك غير متحقق
فان الملك تبع الربح ولعدم امكان التصرف فيه قبل القسمة فلست وفيه ان مراد العلامة منع المنافاة

استحقاقه لا يزيد عما شرط وهذا معنى قولهم انه لا معنى لاستحقاق العامل الا زيد مما شرط نعم صفة الوقاية
منافية لتمامية الملك كما عرفت مفصلا والتمسك باطلاق ادلة زكوة مال التجارة بعد وضوح نقصان
الملك كما ترى فالاظهر هو ما قلنا من عدم ثبوت الزكوة بمجرد ظهور الربح وتوقفها على الفسخ او
القسمة **الثالث** تعجيل اخراج الزكوة قبل القسمة على القول بثبوتها وهذا هو الذي نقل الخلاف فيه
القولين لا اصل ثبوت الزكوة عند الظهور ولعل الوجه في ذلك تسالمهم على ملك العامل الربح بالظهور
وعدم الخلاف فيه وان نقل فيه فخر الدين اقوالا اربعة فان هذه الاقوال غير معروفة القائل كما نقل عليه
في المسالك وردا عليه وكيف كان فتحقيق المقال في تعليل الاخراج هو ان مقتضى المذهب المشهور من
ثبوت زكوة التجارة في الذمة لا في العين جواز اخراجها من المال بل وجوب التعجيل بناء على الفورية في
الزكوة واما على القول بتعلقها بالعين فهو شريك فلا بد من رجوع هذا الثاني بالقسمة او باذن المالك
الشريك فلو اخرج من العين من دون اذنه كان ضامنا بمعنى انه لو طرأ الخسران وجب على المالك تدارك
الزكوة من الزكوة لان الربح وقاية لرأس المال بمعنى جبران الخسارة الطارية بملك العامل الربح من غير
وليس في ان عدم جواز الاخراج من العين مستند الى كون الربح مما يتبعه بسبب المالك لا الى كونه في
وقاية لرأس المال فلا بد من بناء المسألة في الكتاب على مذهب الشارح من تعلقها بالعين وهو مشكل اذ لا يتبنى
على غير مختاره ومختار الاكثر ولم اجد من تفطن لهذا الا شيخنا الطاهر بعض مشايخنا الاعلام به حيث صرح
بان المانع عن الاخراج من العين على القول بثبوتها في الذمة انما هي الشركة ولم يتضمن عدم تعرضهم لهذه التفصيل
في هذه المسألة وان المانع عن الاخراج عن العين هو كون المال وقاية دون الشركة فانما المانع لم يغفل
الناظرين في المسألة الا لما علم اذن المالك من حيث كونه شريكا لم يجز للعامل الاخراج منها بل اخراجها
من غير بعضه بالنقد فان جاز له مع الضمان بل النقل من مال المالك لو صرح بعدم الضمان على فرض الخسران لم يجد
ايضا لانه ابراء مما لم يجب ومما ذكرنا ظهر ان بناء المسألة على القول بثبوت زكوة مال التجارة في العين لا وجه له بل
الاشكال في جواز الاخراج بناء على المذهبين اذ الجواز المحرز منه هو الجواز الذي هو المترتب على عدم العلاقة وفرض
الخسارة وهو لا يتفاوت بتفاوت المذهبين فان جاز للعامل تعجيل الاخراج من العين جاز على القولين

والد

بين الاتحاد والوقاية فلا يخرج عن الوقاية حتى يرد عليه ان الاخراج عن الوقاية فرع المنافي ولا مقصود في
العبارة الا هم فلا يرد عليه من هذه الجهة والذي يقوى في النظر في المسئلتين اعني مسئلة ثبوت الزكوة قبل
الانضاض ومسئلة جواز التعجيل على فرض الثبوت انما هو التفكيك بان كان في ما ذكر جوازه من ان
الملك ان كان تاما على مقصه بعينه في ثبوت الزكوة لزم جواز التعجيل الا ان فلا ذكره ما النزاع في التعجيل بعد
الفراغ عن الثبوت غير مستقيم ونوضحه انه لا اشكال ولا خلاف في كون الربح وقاية لرأس المال في باب
المضاربة وهذه الصفة اما ان تدل على كون حصة العامل من الربح ملكا له بمعنى ترتب جميع احكام الملك من
كما نعلم من تعلق عليه ونحوه مما ثبت ترتبه عليه في بابه بالدليل والاجماع واما ان تدل على كونه ملكا ضعيفا
لم يتعلق حق المالك عينه جبر الخسران الوارد برأس المال واما ان تدل على كونه ملكا حقيقيا خاليا عن
حق المالك لكنه متزلزل مراعى بالبقاء وعدم الخسران فاذا طرء الخسران كشف عن عدم الملك كما هو الحال في البيع
الذي عليه في الواقع هو ما كان سليما الى زمان الانفساخ وعلى جميع التقادير لا تثبت الزكوة كما هو
واضح واما ان تدل على كونه خسرانا فلا ... للفسخ الى ملك المالك بعد استقراره فاما فيطلب الخسارة مع بنفسه الفسخ
بالجبار وعلى هذا تثبت الزكوة بعد حلول الحول مع بقاء سائر الشرائط كما لا يخفى ويترتب عليه جواز التعجيل بلا شبهة
بناء على العود في الزكوة والوجوب واما بناء على المحتاج في المدارك انه ايضا كذلك لان اذن المالك في
الاخراج احتمل عن الوقاية وهو ... بناء على مختار من تعلق هذه الزكوة بالعين ولا يمنع لهم كونه عن
الاخراج لكن العامل له الولاية في الاخراج ولعله مطالبون بحقهم فعلى المالك اما الاذن او القسمة من كان المحتاج في اثبات
الجواز جعل الزكوة من مؤنة المال كما ذكره بعض ساجنا الزكوة في الفروع لعلة لا ... لان ...
محله بل المالك ان ابى عن الاذن الى الاذن والقسمة كان للعامل الرجوع الى الحاكم فيلزمه باحدهما اما على القول
المشهور من تعلقها بالذمة فلا يجوز له الاخراج من العين كما هو واضح نعم له مطالبة المالك بالقسمة كسائر
الشركاء والكلام هنا الى هذه الجهة ... فايضا بين القولين ... له ولاية على الاخراج بناء على القول بالعين دون
القول بالذمة ثم ان الظاهر ان الاحتمالات الاربعة هو ما عدا الاخير لان كون الخسران فسخا ... بعيد ومخالف
للاصل ايضا فلا بد من القول بالملك الحكمي او الحقيقي المستقر فاما هو او المتزلزل بالمعنى المذكور وعلى ذلك انتفاء

الزكوة

الزكوة كما قاله المحقق الثاني فدعواه اجماعا فيه ودعوى ان فائدة ملك العامل على الفسخ كاينة في كون الملك
تاما وان كان متعلقا بحق المالك قبل الفسخ منتجة لو قلنا بذلك في الوجه الاول وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك
فراجع الى ما سبق في اوايل كتاب الزكوة وتنجيز الحال في هذه المسئلة من هنالك وما ذكرنا سقط ما
اورد عليه في كتاب الاستناد قدس سره من ان المانع عن الزكوة انما هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث
البقاء لان جميع الاملاك معرض للزوال باسباب الخارجية عليه وجه التقوط ان ما نفى به انما هو من الادلة من
الثاني فانهم السوابع ... يعني العامل بالامر به لو طرء خسران المتنفى بحكم الحال ... لمال الجبار ...
ثم بناء على المشهور من ثبوت هذه الزكوة في الذمة اما على القول بتعلقها بالعين فالاصح عدم الضمان لما فاته
الاذن لان الضمان عندنا لم يعرف فرق بين الوجوب والاستحباب خلافا لمن قال بعدم المنافاة كما مر في
محله نعم لو قلنا بان حصة العامل من ربح المال كما في الحالة لم يبق شك في القول الا انه ضعيف كما لا يخفى ...
وربما يقال بعدم الضمان على القول المشهور ايضا نظرا الى الاطلاق الامر بالاخراج كما في كتاب الاستناد قدس سره
وفيه ان المسئلة فان خارجه طارئا لا ينفي الاطلاق المذكور بدفعه بل قد يقال بالعكس منفيا على القول
بالعين ايضا قبل القسمة فنتيجة مختار العلامة قدس سره الجمع بين جواز الاخراج والضمان الا ان يقال ان
عدم الجواز من جهة الشركة لين ... في المقام اذ الكلام في جوازه من حيث كون الربح وقاية ومقتضى الضمان عدمه
من هذه الحيثية عدم الضمان بناء على تعلق الزكوة بحصة العامل لاطلاق الامر بالاخراج الرافع للضمان ويدفعه
ان تعلق الزكوة به انما يبنى على الوجه الرابع بان يكون الحصة مملوكة للعامل بالفعل ملكا تاما خاليا
عن حق المالك ويكون الخسران الطاري فيما بعد بمنزلة الفسخ في العقود الجائزة في افادة الملك الجديد ومقتضاه ضمان
العامل بعد ورود الخسران كما لو تصرف فيه ... عليه ... زمانه ثم حصل الفسخ ويمكن دفعه باحتمال ان يكون
الوقاية مشروطة بالبقاء فاذا اخرج الزكوة لم يؤثر الخسران اللاحق في ضمان العامل ولا دليل على كون الخسران فسخا
جديدا مطلقا كالفسخ في ذاته ومختار الاول انه لو تلف الربح ولم يبق وقاية اصلا لم يكن على العامل
شيء والحاصل ان الربح قبل القسمة ان كان ملكا متزلزلا للعامل او ملكا تاما ضعيفا بان يكون
متعلقا بحق المالك كالرهن لم تثبت الزكوة وان كان ملكا تاما مستقرا وكان الخسران قبل القسمة بمنزلة

الفسخ في الخيار في اثارة الملك الجديد احتمل تعين ان يكون وصف كونه وقاية مشروطا بالبقاء فلا وقاية مع عدم البقاء ولو بتصرف العامل وان يكون مطلقا غير مشروط به كالفسخ في زمان الخيار فعلى الاول لا ضمان على العامل وعلى الثاني يعني فيظهر وجه ما ذكره في القواعد من الجمع بين جواز الاخراج وضمان العامل مقدار ما اخرج كما ظهر وجه عدمه ما ينه العالم الخامس لو قلنا بان العامل لا يملك الحصة فلا حصة فيما يجب على المالك ذكوة حصته نظرا الى كونها ملكا له حقيقة ام لا نظرا الى تردد ان الربح بين ان يصير للعامل وبين ان يخلك ويتقدم لانه ان لم يطرا خسران كان للعامل وان حصل تنقدم فلا ربح يتعلق به الزكوة كذا قالوا وفيه انه على تقدير الخسران يتقدم بعد تعلق الزكوة به اذ المفروض حلول الحول حين ظهور الربح واي مانع لانعدام موضوع المال بعد تعلق الزكوة به نعم لو فرض عدم امكان الاخراج حين الظهور قبل الخسران اتجه عدم تعلق الزكوة لانه في حال وجوده لم يكن المالك مامورا باخراج زكوته لعدم تعذره وحين القدرة لم يبق بحاله وكلا ولى ان يجعل عدم الوجوب بان الربح وان كان ملكا للمالك لكنه ليس بتام لتعلق العامل به فانه على تقدير القسمة يصير له فالمالك ممنوع عن التصرف لاجل ذلك فسقط زكوته عن المالك

ايضا الخامس الذي لا يمنع من زكوة التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء الا منه اي من مال التجارة المدلول عليه بالمقام للاصل والاطلاقات والادلة وبالاجماع المصرح به في المدارك المحكي عن ظاهر التذكرة وبه خلاف وصفا لاشكال فيه بناء على الوجوب والتعلق بالعين كالاشكال فيه تقدير تعلقها بالدين مع المضائقة وانما الكلام على القول بالذمة فمقتضى القاعدة فيه تزاحم الحقين حق الديان وحق الفقراء فيقدم حق الزكوة اما لاستفادته من الادلة او لكونها حق الله والادمي مع ان الدين حق الناس المحض وفيهما نظر اذ الظاهر من ادلة الاولين مما يلي حق الناس المحض مع الزكوة عند المزاحمة مع غيرهما وان كان مصرفها الفقراء ثم لو لم يثبت ترجيح لاحدهما فمقتضى القاعدة التخيير ويحتمل التوزيع كما هو الاصل في حقوق الناس المتزاحمة مع الامكان وعلى القول بالاستحباب فظاهره انه لا تعارض مع عدم فيه ولان القول لا يفي بالغرض لكن الظاهر من الاصحاب عدم السقوط بل في المدارك كما عن حاشية التذكرة عدم تاكد الاخراج مع المضائقة وهو كالنص في اصل جواز الاخراج ولا فرق بين القول بالعين والقول بالذمة خلافا لبعض مشايخنا فقدم الزكوة على الدين على القول

ببيعه طرد

بالعين

بالعين سواء قلنا بالوجوب او الاستحباب وفيه انه ادلة المستحبات لا تزاحم الواجبات نعم لو كان المقام من باب تعارض دليلي الواجب والمستحب وجب التوقف والرجوع الى الاصل القاضي بجواز الاخراج فسائر ادلة الدين لان النسبة بينهما عموم من وجه الا ان الظاهر كون المقام من باب التزاحم لانا لا نشك في فعلية كل من الحكمين اعني وجوب اداء الدين واستحباب اخراج الزكوة بحاله وانما الشك في الترجيح فلا ينبغي الاشكال في ترجيح الواجب ويحتمل غير بعيد تنزيل اطلاق المصنف وغيره على صورة عدم مطالبة الديان او على بيان عدم اشتراط ثبوت الزكوة بعدم الدين مسوغا وغير مسوغ لتحرير موانع ثبوت الزكوة شرعا كالعجز عن التصرف فلا ينافي ترجيح جانب الدين عند المطالبة وعدم الوفاء من غير مال التجارة وكذا القول في زكوة المال غير مال التجارة لانها تتعلق بالعين كما مر فيقدم على الدين مع الوجوب دون الاستحباب حسبما فصل عليه اي على ثبوتها مع الدين عموم الادلة والسيرة المستمرة من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى حد الخلفاء على مطالبة الزكوات من غير استفصال عن دين المالك مع ورود مسئلة عن ذلك من احد من السنة على كثرتها كما اشار اليها في مكي المنتهى حيث انه ادعى اجماع علماء البعاء لا يمنع الزكوة ويدل عليه ايضا صحيح عن الباقر وموثقه عن الصادق عليهما السلم انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله او اكثر منه فليزك ما في يده لكن عن البيان بما يلوح منه التردد حيث نقل عن الجعفيات عن امير المؤمنين عليه السلم من كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول وعليه مال فليحسب ماله وما عليه فان كان له فضل ما بان درهم فليعط خمسه ثم قال وهذا نص في منع الدين الزكوة والشيخ في الخلاف ما تمسك على عدم منع الدين الا باطلاق الاخبار الموجبة للزكوة انتهى وفيه بعد تعذر غير شاذة الادلة التي منها ظهور الاجماع واخبار تعلق زكوة الغرض على المفترض منع المعارضة لاحتمال اختصاصه بمال التجارة ويكون المراد بالفضل الفضل عن راس المال ثم يلحق بهذا الفصل مسائل الاولى العقار المتخذ للنماء كالدكان والحمام والخان والدار والبستان وما اشبهها مما لا يمنعي لان العقار لغة هو الارض كما في المدارك ناسبا له الى تصريح الاصحاب تستحب الزكوة في حاصله بلا خلاف

محقق او منقول بل في المدارك انه مقطوع به عند الاصحاب وان لم يتعرض له جملة ولا دليل عليه بالخصوص
سوى ظهور الاجماع لو لم ندعيه في زكوة التجارة والا كان داخلا في ادلتها وقد تقدم في تعريف موضوع
التجارة المستفاد منه صحيفة لمال حين نقله الى بعض واحتمال التعميم الى المنافع وفي المدارك انه يجوز زكوة
التجارة وظاهر الحاق هي المنافع كما يدل عليها ايضا ما به من عدم اعتبار النصاب والحول لما عن العلامة في
ابن فهد والصيمري والكركي بل عزي الى الاكثر لما من الاتفاق على اعتبارهما في زكوة التجارة خلافا للمحكي
البيان حيث استظهر اعتبارهما فيه وعليه في المدارك اقتصارا فيما خالف الاصل على المعهود المتيقن بعد عدم
الدليل عليه سوى ظهور الاجماع ومقابلة الوحيد البهبهاني مدعيا في الانكار على الاولين في محكي شرح
المفاتيح حيث ادعى القطع بعدما استدلال بعد المسألة في الحكم وان العقد اي تقدر والوقت اي وقت
كان فلا نصاب له ولا حول ويستند له على كونها داخلة في مال التجارة بعدم تعرضهم هنا للعقد المخرج
ولا للنصاب ولا للحول مع ان عدله اقوى دليل على دخوله في زكوة التجارة وانت خبير بان ظاهر الكتاب في كلام
المالك وغيرهما ما جعل فيه هذه المسألة من الملحقات من حيث عدّ حقيقتها فكيف يقطع بعدما القول
بالخروج والتحقيق ان اتخاذ العقار على انحاء احدها ان يشتري دارا مثلا للاتجار بها اي يشتريها
لان يؤجرها باجرة ليشتري باجرتها ثانيا للاكتساب وهكذا والثاني ان يشتريها لينتفع بمنفعتها
لا بعينها اي ليصرف اجرتها في نفقته كان يؤجرها والثالث ان يتخذها على احد الوجهين من غير شراء بل
تكون ميراثا او موهوبة او نحو ذلك ولا اشكال في عدم صدق مال التجارة على نفس البلد في الصورتين الا
الاخيرتين ولا في عدم صدقها على الاجرة اذا كان الغرض منها صرفها في النفقة وانما الاشكال في صدقه عليهما
اذا قصد بها التجارة دون الانفاق ومنشأ الاشكال من ظهور صدق مال التجارة كلفظا مال مملوك بعقد
الاكتساب به من غير فرق بين وجود الاصناف والغلة كليهما او وجودها في المال المتخذ للمضاربة المعمول به في مقابل
المال الصامت المضيع ومنضلا كون راس المال المحروس عينا لا منفعة لاخطاليت فالامر منوط بما تكون خارجة عن
المقسم الا ان يقع لمناط الجامع بين المقسمين كما هو ظاهر الاصحاب حين لم يشترطوا في مال التجارة سوى كونه مالا مملوكا
بعقد معاوضة اي ما يقوم طرفاه بالمال بنية الاكتساب بل عرفنا مثاله دخول المهر وعوض الخلع في موضوع مال

التجارة

التجارة وهذا هو الاظهر ولكن كان فلا اشكال في عدم صدقه على الاجرة التي في الغالب اعني ما كان لغرض
الاقتناء الدار صرف اجرتها في النفقة واما القسمان الاولان اعني الدار المشتري بقصد الاقتناء على احد
الوجهين فالظاهر خروجهما ايضا عن موضوع مال التجارة اذا كان المقصود من اقتناء العقار وصرف الاجرة
لان التجارة عبارة عما اعد للاتجار اي تحصيل رأس المال بما زيد الدار المشتري لاجل الانتفاع
بمنفعته ليس ما اعد لتحصيل الربح اي ما يزيد عن رأس المال وانما النماء الحاصل بالاجارة فان كان الغرض منه
الانفاق فليس من مال التجارة قطعا وان كان الغرض تحصيل رأس مال بان يتجر بها دخل في مال التجارة بعد تحقق
الاجارة لا بمجرد العقد والعلاوة على خلاف المتقدم في اعتبار في مال التجارة وعلى التقدير فهي نفس
الدار ليس من مال التجارة ودعوى انه معينة من القار بعينه او باجرته فتكون الارض المشتري بقصد الاكتساب
بالاجرة داخلة في مال التجارة ولذا ذكر في المدارك ان العرف بين العقار المتخذ للنماء وبين مال التجارة وان مال
التجارة معد للانتقال والتبدل وهذا باق ممنوعة بل المستفاد من الاعتبار ومن تعريف مال التجارة حتى ضاعف
هذه الزكوة بالفعل ولذا جعل في المدارك هذا مال التجارة ولا يبالي بكلمات الاصحاب ثم الملتزم لجميع العقد
الملحقوا استحباب الزكوة في العقار المتخذ للنماء بتكميلي تطبيق هذا الاطلاق على عنوان مال التجارة فما
التعبير به بعضنا لمجانا من نفسه في اثبات ذلك ان ما للوحيد في محكي شرح المفاتيح ينها عن ظاهر الرياض
دعي ما لا انحصار على المتيقن لثبت دليل الحاق وهو الاجماع من اعتبار الحول والنصاب وسائر ما يعتبر
في سائر الزكوات هنا كما في المدارك لذي حرره وما في محكي البيان وعن نهاية العلامة هذا اذا لم يكن النماء زكويا
الحكم او لم يكن يبلغ نصابا من الوجوب وان بلغ نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ولا خلاف على
القول بعدم اعتبار الحول في نماء العقار واخرج الزكوة المستحبة فرضا بعد حصول النماء الزكوة ثم اخرج الواجبة
بعد الحول مع اجتماع الشرائط ثم لو قلنا بثبوت هذه الزكوة لم يثبت النصاب فيه او لم يخرج ولو قلنا بثبوتها
في العين ولم يخرج لم يثبت ايضا لان الحق المتعلق مبني على الاستحباب وهو لا يوجب الانثلام مع احتماله
على ان نصف الوجهين وعلى القول باعتبارهما فتعلق به الزكوتان بعد الحول تثبت الواجبة وتسقط
المستحبة لعدم اشتماله على شيئه العقل المتقدم في زكوة مال التجارة فيما في ايضا ما ذهب اليه بعض مشايخنا من

ان معنى الفاصلة التوقف لا ترجيح الصاحب على الصحيح ولا يتحقق في المسالك ولا الالات المتخذة للقنية ولا
الثالث بالاجماع المحكي عن التذكرة بعد الاصل من الاتخاذ للقنية الاتخاذ لعروض التجارة المعقدة كما تحت
المسئلة الثانية الخيل اذا كان اناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق جمع عتيق وهو الذي
يكون ابواه عربيين كريمين كما في المسالك والمدارك عن كل فرس دينارات وفي البراذين جمع
برذون بكسر الباء وهو كما في المسالك خلاف العتيق سواء كان ابواه عجميين وهو البرذون بالمعنى الاخص
او ابوه خاصة ويختص باسم المقرف او امه خاصة ويختص باسم الهجين عن كل فرس دينار استحبابا بلا
خلاف فتوى ونقلا وعن التذكرة فيه اجماع علمائنا على استحباب الزكوة في الخيل بشروط ثلثة السوم
والانوثة والحول وعن كشف الحق مثله وعن المنتهى ان ثانيهما والحول والسوم شرط عند الجميع فقال
لكنها مجمع عليها عند القائل بالزكوة فيها وجوبا او استحبابا ويستفاد منه الخلاف في اصل الزكوة ونفي
الاستحباب والوجوب بجمع بينه وبين ما في التذكرة كون الخلاف في الوجوب عند علماء العامة لا
علمائنا ويدل على اصل ثبوت الزكوة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عنهما جميعا عليهما السلام قالا وضع امير
المؤمنين عليه السلم على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وفيه
دلالة على اعتبار السوم والحول مضافا الى الاجماع المنقول عن التذكرة وكشف الحق بناء على كون الجمع عليه فيه
الشروط المذكورة ويدل على السوم ايضا صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم هل على الفرس او
البعير يكون للرجل يركبها شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها
الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء وفيه دلالة ايضا على ما في المسالك ونقل عن
المحقق الثاني في الكنز كيفية من اعتبار ان لا يكون عوامل بناء على كون المراد بالمرسلة صفة ثانية لا على
كونها سائمة كما فهمه الاصحاب في زكوة الانعام والحقا بها في محكي الدروس حيث اشترط ابتداء
عدم كونها عوامل لرواية زرارة وقيل انه يشار بها الى حسنة زرارة عن احدهما عليهما السلم
ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم وكل شيء من هذه الاصناف
من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء ثم اورد عليها فعلى صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم

قال ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية بان غاية ذلك الدلالة على الاستحباب لا على
نفي الوجوب فتنبه ان نفي الماهية ظاهر في نفي المشروعية لكنهما وردتا في الانعام الثلثة فلا تنفي
دليلا على ما نحن فيه ما لظاهرات الروايتين الاتحاد الجامعي الصحيحة المتقدمة المشتملة للفرس ثم مقتضى
الجمع بين صحيحة زرارة المذكورة وغيرها من الاخبار النافية للزكوة عن غير الانعام الثلثة وبين ما دل
على ثبوتها في الفرس حمل الاخبار المثبتة على الاستحباب مضافا الى الاجماعات التي منها ما حكيت عن التذكرة
ومنها ما حكي كشف الحق من ذهاب الامامية الى الاستحباب ومنها ما عن الغنية من الاجماع عليه ويشترط
ايضا ان يكون المملوك ولما كان الملك لا بد منه لا يشترط مضيق الفرس مثلا الذي فيه زكوة كما صرح به لا تنصرف
الادلة الى غيره ولذا لا زكوة في الرقيق وكذا ما في بعض الاصحاب من ثبوت الزكوة فيه محمول على الفطرة فقد تقدم
استحباب الزكوة في الحلي اذا قصد به الفرار على المشهور وتقدم ايضا استحبابها في المال الغائب وغير ذلك من
المستحبات الفصل الثالث من الانعام الثلثة الموعودة في اول الكتاب فيما تصرف اليه وقت التسليم وفي
النية القول فيمن تصرف اليه وتحصره اقسام الاول الاصناف المستحقين للزكوة سبعة
عند المصنف ره وثمانية عند الاكثر الاول الفقراء والمساكين وهم الذين يقصر اموالهم من مؤنة سنتهم وقيل
من يقصر ماله عن احد النصب الزكوية ثم من الناس من جعل اللفظين بمعنى واحد ومنهم من فرق بينهما فالاول
اشبه عند المصنف ره واما نحن فالاشهر ويستفاد من العبارة عدم اناطة تربيع الاقسام بكونهما
بمعنى واحد مع انه على تقدير الوحدة لزم الثامنة كما في محكي المنتهى حيث جعلهما قسمين ويمكن توجيهه بان
القول بالتعدد وان كان مقتضيا للثمانية الا ان الظاهر الاتفاق على كون الصنفين في هذا
القسم ثابتا للقدر المشترك وهو الذي تبعه المصنف ره حيث ان العلامة ره مع قوله بالتعدد قال انه
لا خلاف في ان العبرة هنا بمن لم يملك ما يكفيه لسنة مطلقا سواء سمي فقيرا او مسكينا وكذا الشهيد
الثاني ايضا صرح بذلك وبانه لا ثمرة هنا في الوحدة والتعدد وربما يظهر وجه اناطة التسبيع او
التثمين على الوحدة والتعدد كما في جواهر الكلام اذ لا ثمرة لعدهما قسمين في المقام بعد الاتفاق على انه
اليه ودعوى ظهور الثمرة في البسط انما تتجه لو لم يكن الحكم منوطا بالقدر المشترك وما لم يظهر المستحقون

انواع

فى اقسام ضرورة امكان تقسيم كل من الاقسام السبعة لو لوحظ بالنسبة الى انواعها كثيرة لا يخفى على الملاحظ الا
ان الاصناف المندرجة تحته ثم ان الاقوال فى المسئلة خمسة احدها الاتحاد فى المفهوم الراجع الى الترادف
كالانسان والبشر وهو المحكى عن ابن الجزرى وثانيها الاتحاد فى المصداق بمعنى التساوى فى الصدق
وان كانا مفهومين متغايرين كالضاحك والناطق وعبارة الكتاب تحتملهما وثالثها المغايرة
بالعموم والخصوص المطلقين بمعنى صدق الفقير على المسكين دون العكس ورابعها المغايرة بالتضاد
اما بجعل الفقير اسوء حالا من المسكين كما عن جماعة واما بالعكس كما هو المشهور بين العلماء وللتعريف
واما بجعل الفقير من كان له مال او بلغة فى الجملة بخلاف المسكين او بالعكس فالجعل الثانى مثلا
دون الاول او بجعلهما من اهل الزمانة دون الاول كما عن المقنعة واما تحقيق الاقوال مع كونها
بحسب الظاهر اكثر لان بعضها الاقوال راجعة الى الاختلاف فى سبب سوء الحال فليس الاقوال فى باب
القول بكون احدهما اسوء حالا من الآخر والتحقيق انه لا دليل على شى منها وللنظر فى ادلة كل منها
مجال مع عدم قطع النزاع بتعارضها فان اشهر الاقوال وافقها بالاعتبار هو القول الخامس وهو كون
المسكين اسوء حالا من الفقير الذى عزاه فى المدارك الى عامة المتأخرين ونسبه بعض الى المشهور وادعى
عليه الاجماع فى محكى الغنية وهذا لا عليه بتصريح غير واحد من اعاظم اهل اللغة ومساعدة العرف
الاخبار الصحيحة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام ان الفقير الذى لا يسأل الناس والمسكين اجهد منه
الذى يسأل الناس وفى حسنة ابى بصير زيادة والبائس اجهد منه ونحوهما غيرهما من الاخبار المصرحة
بذلك التى منها ما فى تفسير الامام عليه السلام وفى نحوها الاعتبار بما تصريح جماعة من اعاظم اهل اللغة
المعارضة بالمثل ولان الظاهر عندنا الترجيح فى اللغة خلافا لما فى شرح الارشاد للاردبيلى من
حيث اعتبار القول المذكور مستندا بقول اهل اللغة وحجية الظن فيها وكذا اقوال العلماء فانها
ايضا معارضة فان ابن ادريس وجماعة جعلوا الفقير اسوء حالا من المسكين واما ما عليه العرف
ففيهما ممنوع واضح بل الذى يساعد عرف الزمان عموم الفقير وعدم اختصاصه ببعض دون بعض
نكتفى بمحض اعتبار عدم سوء الحال فى حقيقته دون المسكين والعمدة فى المقام هى الاخبار الصحيحة المرجحة

وفيه

بلا عد

وفيه ان ظاهرها تعيين خصوص ما فى آية الزكوة ولا كلام فيها ولا فائدة فيه بعد ما عرفت من الاجماع على ثبوت
الاستحقاق لمطلق الفقير وحملها على ارادة بيان المعنى العرفى بعيد مع انه مخالف للمشهور فان
المسكين حينئذ وثبت عليه الحكم فى الادلة معتبر عند الاكثر بمطلق الفقير كما فى الكفارة فان ما ثبت فيه بعضها
مستغرق فيما ثبت فى الروضة كما عن المبسوط دعوى الاجماع على ان الفقير والمسكين اذا افترقا اجتمعا
واذا اجتمعا افترقا ولم ينكر عليه احد بل عن الشيخ والراوندى والعلامة الاعتراف بذلك وهذا الاجماع
كيف يجتمع مع القول بكون المسكين اسوء حالا من الفقير لغة او عرفا ولعله جار فى محكى البيان فى رده
حيث قال العبد ان نقل عنهم دخول احدهما فى اطلاق لفظ الآخر ما العطف فان اراد ولو بحقيقة ففيه منع
وبر يتفقون على انهما اذا اجتمعا كما فى الآية يحتاج المنفصل ميز بينهما انتهى واراد ان اعتبار الفصل المميز
بينهما ينافى دخول احدهما فى الآخر والذى يقوى فى النظر ان لا اشكال فى عموم الفقير عرفا لكل من
لكل من لم يكن مالكا للقوت او للتكسب على خلاف الآتى سواء كان سائلا اولا زمنا اولا واجد المال
غير كاف ام لا وانما الاشكال فى امور احدها عموم المسكين ايضا فى العرف وثانيها ثبوت الحقيقة الشرعية
او المتشرعة فى الفقير وثالثها تغايرهما عند الاجتماع بناء على العموم كآية الزكوة مع قطع النظر عما
الروايات ودعوى كون الفقير اسوء حالا من المسكين عكس ما اشتهر بالخبر بادعة العوام والحب المستدل عليه بقول
النبى صلى الله عليه وآله اللهم انى اعوذ بك من الفقر واسألك المسكنة كما فى كنز العرفان ... فى
كان شأنه صلى الله عليه وآله اجل من عدم تحمل بعض مراتب الفقر ودون بعض حتى يستعيذ من بعض ويتمنى
الآخر بل المعنى اوضح خارج عن المقام ويتفرع على الاول حكم الكفارة ونحوها مما اقر فيه المسكين
عن الفقير فان كان شمل الفقير فى العموم اجزأ اطعام كل فقير والا لزم اطعام خصوص من كان
حالا بالزوال ونحوه من الامور المذكورة والمشهور هو الاول على ما قيل وعن الايضاح وجامع المقاصد
الوصية عدم الدخول وعن كفارات القواعد ومصابيح الاشكال فى الاول وهل يجزى الفقراء
اشكال الآن فى قلنا بانهم سواء حالا وفى الثانى لو اوصى للفقراء دخل فيهم المساكين وبالعكس على
اشكال وعن وصية الدروس ايضا عدم الترجيح وقد عرفت ما فى البيان من الاشكال والرد على قولهم

بدخول كل منهما في اطلاق الآخر ومما ذكرنا ظهر ان الاشكال في محله لعدم تمام دليل على كون المسكين
خصوصه ممن كان اسوء حالا وعدم مساعدة العرف ايضا على العموم ويتفرع على الثاني النذر والوصية
وما يجري مجريهما فان ثبت الحقيقة الشرعية او المتشرعة في الفقير بمعنى من لم يملك قوت السنة بنفسي الحمل
عليه والا فيحمل عليه لانتقال الذهن الى اعمية الفقير عن الفقير الشرعي كما لا يخفى والظاهر الاجماع على
وجوب حمله على المعنى الشرعي مطلقا في كل باب حتى في الاوقاف والنذور والوصايا وان لم يصرح
كلماتهم كما تم في الابواب المذكورة مفصلة ويتفرع على الثالث ايضا حكم النذور والايمان و
الاوقاف والوصايا ونحوها من الابواب غير باب الزكوة لما عرفت من الاجماع على ثبوت
الاستحقاق بمجرد الفقر هناك الا ان يدعى مع قطع النظر عن الروايات عدم ثبوت التضاد لان ظاهر
العطف وان كان قاضيا بالمغايرة فعطف الخاص على العام وبالعكس شايع كما في ما هو المطلوب
في المعطوف والمعطوف عليه بل عن الزمخشري انكار المغايرة وصاحب الكشاف فيما حكى عنه الا انهما
اسمان مترادفان وكل واحد منهما صادق على الآخر ولو عين احدهما دخل الآخر فيه ففائدة ذكرهما
ان الله تعالى رفع ابهام التغاير ويكون العطف للتاكيد انتهى وعلى ما قلنا من التغاير في الجملة فالظهور
العطف فيهما تختلف المغايرة باختلاف المقامات فلا بد من ملاحظة قرائن المقام والبناء على ما يقتضيه
والا فالاجمال اما من جهة تعارض احتمال التاكيد للتاسيس كما قال الزمخشري او لاشتباه الفصل المميز و
دورانه بين ان يكون ملحوظا في معنى الفقير او في معنى المسكين واما البناء على كون المسكين هو اسوء حالا
او بالعكس فلا ينفع لتحت اصل وقاعدة الا ان يلتزم عبارة لفظ المسكين او الفقير حال الانفراد لو
وضعه حال الاجتماع فان بعض الالفاظ يختلف وضعه في الحالتين وان حكي عن بعض وصعوبة اقامة
الدليل عليه **فرع** لو نذر للفقير فان قلنا ان المسكين اسوء حالا منه جاز اعطاؤه وان قلنا
بالعكس لم يجز كذا في المسالك واورد عليه في المدارك وغيره بوجوب الاقتصار على مورد النذر في
الموضعين قلت وهو كذلك لكن قرينة المقام تساعد على التعدي الى الاسوء قطعا ولذا
اشكال ولا خلاف في اجزاء اطعام الفقير على القول بكونه اسوء حالا مع كون المنصوص في القرآن هو المسكين

وكيف

وكيف كان فلنتكلم فيما هو اهم من الكلام في اتحادهما او تغايرهما وهو بيان المراد من الفقير وضابطه
وفيه مسائل الاولى في الخلاف الذي اشار اليه المص ره فنقول المشهور فيه هو القول الاول والقول
الثاني منسوب الى الشيخ في الخلاف نقله عنه في محكي المنتهى وغيره وربما نسب الى المفيد ايضا لكن في مفتاح
الكرامة انكاره حيث قال ولقد تتبعت الخلاف مرة بعد اولى واخرى بعد اخرى فلم اجد فيه تصريحا بذلك
الظاهر الا قوله في باب الفطرة تجب زكوة الفطرة على من ملك نصابا تجب فيه الزكوة او قيمة نصاب وبه
قال ابو حنيفة وقال ايضا ان هذا القول منسوب في بعض حواشي المبسوط الى المفيد والشهيد عليهما الرحمة
وعلى تقدير صحة النسبة فهو غير ما عرفته من كتبنا بل الظاهر المفيد في المقنعة هو المذهب المشهور
لانه روى فيه خبر يونس الظاهر او الصريح فيه وكيف كان فالاقوى هو القول المشهور للظهور للاجماع
حسبما عرفت والاخبار المستفيضة الصريحة في صحة اخذ الزكوة على من عنده قوت السنة وجواز اخذها لمن
لم يكن كذلك كما سئل يونس بن عمار المروي عن المقنعة قال سمعت الصادق عليه السلم يقول تحرم الزكوة على
من عنده قوت السنة فانه منطوقا ومفهوما دال على الحكمين من غير تفصيل بين مالك النصاب وغيره ونحوه
غيره مما ياتي فيحصل الضابط ملك النصاب خصوصه وعدمه مناف لاطلاقها لو لم يكن منافيا لصريحها
ولم يوجد في مقابلها للقول الثاني سوى نبوي مطعون سندا لانه من طرق العامة مقدوح دلالة وهو ان
النبي صلى الله عليه وآله قال لمعاذ في جملة كلام حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من
اغنيائهم وترد الى فقرائهم وتقريب الاستدلال كما في المدارك ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الغني من
يجب عليه الزكوة ومقتضاه ان من لا يجب عليه ليس بغني فيكون فقيرا وتوضيحه ان قوله صلى الله عليه وآله
تؤخذ الصدقة من اغنيائهم بمنزلة قضية كلية هي كل غني تجب عليه الصدقة فتدل بعكس النقيض ان
كل من لم تجب عليه فهو ليس بغني وان كان مالكا لقوت سنة وغير مالك للنصاب لا تجب عليه الزكوة فليس
بغني ولو كان مالكا لقوت السنة واما ان مالك النصاب غني ولو لم يكن مالكا للقوت فبالاجماع المركب
واجيب عنه كما في المدارك تارة باحتمال ان يكون المراد بالغني من تجب عليه الزكوة لا مطلق الغني وحينئذ فالاجمال
ان يكون الغني شرطا كالوطن بين موجب الزكوة ومانعه وضعفهما ظاهر لان الاشتراك مع القطع بعدم

مدفوع بالاصل واحتمال كون المراد بالغنى خصوص من تجب عليه الزكوة مدفوع بعموم الجمع المضاف وربما
اجيب ايضا بان اخذ الزكوة من الغنى لا ينافي اخذها من البعض ايضا فهو الانتقاد على التحقيق الغنى
انما هو لكون غالب دافعي الزكوة اغنياء في ذلك العصر لقلة مؤنتهم وانت خبير بان هذا الجواب
لا مساس له بالاستدلال بالتقريب المتقدم وانما يتوجه عليه لو كان التقريب بنحو اخر وهو ان قوله
صلى الله عليه وآله تؤخذ الصدقة من اغنيائهم يدل على ان كل من تجب عليه فهو غني فيدل على كون
مالك النصاب غنيا لانه الذي يجب عليه الزكوة دون غيره وبعبارة اخرى انه صلى الله عليه وآله وسلم
سمى مالك النصاب غنيا فدل على كون الغنى الشرعي شاملا لمالك النصاب فعند ذلك وجوب الزكوة
مداره بعد الاجماع على كونه المدار جوازا وحرمة وصوابه هو ما ذكره من عدم دلالته عليه حتى
يثبت بعمومه المطلوب وهو كون مالك النصاب غنيا ولو لم يكن عنده قوت السنة فانه انما يدل على
اخذ الزكوة من اغنيائهم وهو لا ينافي اخذها من غيرهم ايضا وهو مالك النصاب الفاقد لمؤنة السنة
ومحصله منع دعوى الاستفادة الحقيقية بل المستفاد كون بعض من يجب عليه الزكوة غنيا وهو واجد
المناط مالك مؤنة السنة سواء وجبت عليه الزكوة ام لا والجواب عن التقريب الاول والثاني انه ما دلت
الادلة المذكورة فمخصصة اي كل من تجب عليه الزكوة فليس بغني الان يكون عنده قوت سنة او
ثانيا ان مقتضى تلك الادلة عدم كون مالك النصاب غنيا اذا لم يكن له قوت سنة فيتم العكس
اي كون مالك القوت غنيا ولو لم يكن مالكا للنصاب بالاجماع المركب فيتعارضان ويرجح تلك
الادلة بالاخص من المرجحات دلالة وسندا واستدل المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد على هذا
القول بحسنة زرارة بن ابراهيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فان كان بالمصر غير واحد فان ما عطيهم
ان وجدت جميعا قال ثم قال عليه السلام لا تحل لمن كان عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده
ان يأخذها وان اخذها اخذها حراما ثم اجاب عنه بان كون المدار على ملك اربعين درهما
بعيد مناف للحكمة وصدر الخبر وكمال الحاجة الى القوت وعدم الاستغناء عن الزكوة مضافا الى ان
الاربعين ليس نصابا عند المشهور فنحمل الرواية على ما لو كانت الاربعين زائدا عن قوت السنة بقرينة

بطول

بطول الحول انتهى ملخصا وهذه الرواية لم يلتفت اليها احد من الاصحاب فيما حضرني لانه لا يلتفت
اليها البعض بما ذكره والجواب عدم عثوره بالرواية السابقة المستدل بها على القول المذكور وسندا له
بهذه الرواية ومثلها في عدم الدلالة ما في خبر ابي بصير لا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب
فيه الزكوة لان مقتضى القول المذكور كفاية ملك النصاب حرمة اخذها فلا وجه لاعتبار الحرفة معه
ولا وجه لاعتبار ملك النصاب مع الحرفة فظاهره لا يوافق شيئا من القولين فلابد فيه من التأويل بارادة
الطرح ويحتمل ان يكون المراد بالحرفة التجارة دون الصنعة وبما تجب فيه الزكوة النقدين وتخصيصها
بالذكر لانه اكثر ما يكتسب به غالبا وربما استدل ايضا بوجه اعتباري وهو التنافي بين وجوب الزكوة من
جواز اخذه لها وضعفه واضح لان التنافي بين جواز اخذ الزكوة وجوبها عليه انما كان عنده مؤنة
في تمام الحول المسألة الثانية ان العبرة بناء على المشهور هو مؤنة السنة فعلا او قوة لا مؤنة دائما
والظاهر انه لا خلاف فيه الا من صاحب المفاتيح وهو محجوج بالاجماع المركب كما صرح به في حكى البيان
حيث قال ان الاتفاق واقع على انه ليس وطأ في الفقير والمسكين ان يفقد مالا يحصل مؤنة السنة له ولعياله
او من النصاب او بحقيقته على اختلاف القولين وحكي في شرح الارشاد للاردبيلي ايضا دعوى صاحب السيد
في شرحه ايضا دعوى الاتفاق على انحصار الاقوال المسألة في القولين فلا يلتفت حتى الى ما عن المفاتيح من
اعتبار ملك القوت الدائمي فعلا او قوة لانفراده بهذا القول وان زعم انه قول الشيخ في المبسوط
حيث قال بما حكي عنه ما نصه والغنى الذي يحرم معه اخذ الصدقة ان يكون قادرا على كفايته وكفاية
من يلزمه كفايته على الدوام فان كان مكتفيا بصنعة وكانت صنعته ترد عليه كفايته وكفاية من يلزمه
نفقته حرمت عليه وان كانت لا ترد عليه حل له اخذ ذلك ولو كان من اهل الصنايع يحتاج ان يكون
معه بضاعة ترد عليه قدر كفايته فان نقصت عن ذلك حل له اخذ الصدقة ويختلف ذلك على
اختلاف حاله حتى ان كان البزاز او الجوهري يحتاج الى بضاعة قدرها الف دينار فنقص عن ذلك
حل له اخذ الصدقة هذا عندنا وفي والذي رواه اصحابنا انها تحل لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب
الخمسين وذلك على قدر حاجته الى ما يتعيش به ولم يرد والاكثر من ذلك وفي اصحابنا من قال من ملك

بعضا بالجنبة الزكوة لحرم عليه الصدقة وذلك قول ابي حنيفة انتهى ومنشأ التوهم هو قوله على
الدوام عن المختلف ان الظاهر ان مراد الشيخ بمؤونة السنة وربما يوهم قوله ما يتعيش به بالفعل لا
اعتبار القوت اللائق فيأتي فيه الفرق لوجه المذكور ولم يثبت هذا القول لغير الشيخ قدس سره
احد بل صرح صاحب المفاتيح بان المعتبر قوت السنة المنصوص اليه في باب تقسيم الصدقات مع ان الموجود
في قسم الصدقات على ما ينبغي هو هذه العبارة بعينها عن المنتهى والمهذب البارع بعد نقل المقالة
اضعافها ثم الصدقة الاعليها بادلة الحصر واحتمل غير واحد ان يكون قيد على الدوام راجعا
الى الكفاية من يلزمه خاصة احترازا عمن لا يلزم نفقته على الدوام بل في بعض الاوقات كالاجير المشروط
نفقته في الاجارة وهو بعيد مع الكمال في صحة اصل الاحتراز عن ذلك لامكان دفعه في الواجبة
النفقة الواجبة نعم لا يبعد كونه كناية عن واجب النفقة لان الذي يلزم نفقته دائما ليس
الا الزوجة والعبد والاباء والاولاد وغيرهم ممن لا يجب نفقتهم شرعا على الدوام وكيف كان فلا ريب في
ضعفه وصراحة الادلة بخلافه فقد عرفت خبر يونس الصريح في صحة اخذ الزكوة على مالك قوت السنة
ومثلها في الظهور صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلم الواردة في جواز اخذ صاحب السبعمائة اذا لم
يجد غيرها وفيها ولا يأخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفدها في اقل من سنة فهذا
يأخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ومصححة علي بن اسمعيل عن ابي
الحسن عليه السلم سأله عن السائل وعنده قوت يوم أله ان يسأل وان اعطي شيئا أله ان يقبله قال يأخذ
وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكوة لانها انما هي من سنة الى سنة فان التقييد بالسنة ظاهر في
ان المبيح لاخذ الزكوة انما هو الاحتياج الى نفقة السنة لا ازيد خصوصا بعد ملاحظة التعليل المرتبط بها
من سنة الى سنة ودفع التوهم بان الاول انه يكفي في عدم الجواز قوت السنة ولا يقدح مفهومها الدال على عدم
اعطاء الازيد من قوت السنة لانا ان قلنا بجواز الاعطاء الى ان يستغني الفقير فلا يلزمنا القول بجواز
اعطاء الازيد من قوت السنة كما يأتي الكلام فيه وموثقة سماعة وفي ذيلها دارا لما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه
اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه السنة وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلم لا تحل

الزكوة

الزكوة لغني ولا لذي مرة سوي بمعنى القوي القادر على تحصيل المؤونة لصنعة ونحوها من علاج
من تجارة ونحوه فانه وان لم يملك بالفعل تأييد وقد يستدل ايضا بان التحديد بالدوام غير معقول فيتعين
التحديد بالسنة وفيه ايضا تأييد كما ان عمل شيخ المفاتيح من دعوى ضرورة المذهب على فساد هذا
المذهب يغني عن جميع ما هنا من المؤيدات بل الادلة المسألة الثانية اذا كان له ما يكفيه
السنة لكنه بضاعة يتجر بها فمقتضى اطلاق الادلة عدم جواز اخذ الزكوة لكونه في المالك
انه خلاف ما صرح به الشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم من جواز تناولها اذا كان يعجز عن الكفاية سنتها
به مقدار الكفاية له ولعياله وعن الاردبيلي نسبته الى ظاهر الاصحاب ويدل عليه اخبار
كثيرة منها خبر هارون قال قلت لابي عبد الله عليه السلم روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا
تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي فقال لا تصلح لغني قال قلت له الرجل يكون له ثلثمائة درهم
في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها
فيأكله هو ومن وسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وقال الاردبيلي قدس سره انه غير
صريح الدلالة وان كان ظاهرا بغير صحيح مع مخالفته للاعتبار الاخر وفيه ان مورد السؤال
ما يعم الربح دون الاصل فكيف لا يكون صريحا مع انه مجبور باصح منها مصححة معوية بن وهب
سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو محترف
فلا يصيب نفقته فيها ايكسبه فيأكلها ولا يأخذ الزكوة او يأخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها
فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها
وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلم سألته عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم
الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها ما يكفيه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه و
عياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها
تكفيه فلا وخبر ابي بصير سأل ابا عبد الله عليه السلم عن رجل له ثلثمائة درهم وهو رجل خفاف وله ثمانمائة نسخة
عيال كثيرة أله ان يأخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد أيربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل

قال لا قلت كم يفضل قال لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ
الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة تلزمه قال
بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله حتى يلحقهم بالناس وفيه دلالة نظرا الى انه يستدل
به غير واحد لاجماله من حيث اعتبار زيادة نصف القوت وضعيف الآخر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول لا ياخذ الزكوة صاحب السبعماة قلت فان صاحب السبعماة يجب عليه الزكوة فضل الزكوة صدقة
على عياله فلا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعماة انفدها في اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل
الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة وموثقة سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلم قال قد تحل الزكوة لصاحب السبعماة وتحرم على صاحب الخمسين فقلت له وكيف هذا قال اذا
كان صاحب السبعماة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم يكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها
لعياله واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب ما يكفيه
السنة ورواية هرون بن حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي فقال لا يصلح لغني قلت الرجل يكون له ثلثماة درهم
في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فليأكله
هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وفي كتاب الاسناد تنكسر وفيه دلالة على المدعى
نظرا ولم يبق منه لنظر مع صراحتها في اتفاق ثلثماة ولا كلام في الفضل ولذا اعترف الاردبيلي قدس سره
بظهورها في جواز اخذ الزكوة وان كان راس المال يكفيه ونسبه الى ظاهر الاصحاب لكنه تامل
فيه لعدم الصراحة ولعدم صحة السند وانت خبير بفسادهما وجهي التامل اللذين ليس شي منهما مراد
الاسناد قدس سره من النظر قطعا وخبر اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على
ابي عبد الله عليه السلم فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان له العباس بن الوليد بن صبيح له دار تسوى
اربعة الاف وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف
الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض قال يا ابا محمد فتأمرني ان امره ببيع داره

وهي

وهي عزه ومسقط راسه او يبيع خادمه الذي يقيه الحر والبرد ويصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع
غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة وهي له حلال ولا يبيع غلامه ولا جمله الخبر وذلك مما
جاء في الباب حتى فرغ فقرت لهم سايل ان فيه حديثا فلا وجه لتامل الاردبيلي قدس سره لما
عرفت ولا لتامل بعض مشايخنا قدس سره نظرا الى خبر ابي بصير وموثق سماعة المتقدمين لظهورهما
في قصور راس المال عن مؤنة السنة اذ فيه ان خبر ابي بصير الاول وارد في الربح لكنه لاشتماله
على مخالف الاجماع من اعتبار الزيادة عن القوت مطرح وموثق سماعة ومضمون الثاني انما ورد في
من ملك سبعماة لا في البضاعة ونحن نقول بمقتضاه لان محل الكلام انما هو اهل الحرفة والتجارة
لا كل من ملك شيئا قابلا لان يتجر به واما خبر سماعة فهو صريح في ملاحظة الربح لا راس المال بذيله
دون صدره الوارد في مالك ثلثماة فهو بصدره وذيله دليل على المسئلة مع التفصيل في المسئلة
وهو الفرق بين اهل الصناعة والحرفة والتجارة وغيره بجواز للاول اخذ الزكوة اذا كان
القصور في الربح دون الاصل ولا يجوز للثاني لكونه مالكا لقوت سنة ثم على تقدير دلالة
بعض من الاخبار على قصور السبعماة او ثلثماة ونحوها عن الكفاية فانما هي بالاطلاق لا بالنص
فيقيد بالاخبار المفسرة له بما اذا لم يكن بضاعة ويدل عليه فحوى مستثنيات الدار والخادم كما في
في الرواية الاخيرة وباقي ما يأتي عن قريب لان احتياج الانسان الى راس المال اكثر من احتياجه الى
الدار والخادم فكيف لا يؤمر بانفاق ثمن الدار ويؤمر بانفاق راس المال فظهر ان كلماته في المدارك
الى المتاخرين من جواز اخذ الزكوة مع العجز عن الاستنماء فالاشكال فيه نعم تدينا في عموم الحكم لبعض
الصور كما اذا كان راس المال لكونه تكفيه سنين كثيرة ولا يكفي ربحه للمؤنة فان صدق الفقير
عليه عرفا محل تامل لكنه ليس محله بعد وضوح المناط وعدم الفرق في راس المال كثرة وقلة بل هو كاد
ان يكون صريح اخبار سماعة لا خفا كنايته عن راس المال الكثير فلا وجه لتامل بعض مشايخنا قدس سره
لذلك لانه لو كان راس المال كافيا دائما ما دام حيوته لم يجز له اخذ الزكوة ولو قصر الربح كما هو واضح
وكذا لو كفى سنينا كثيرة بحيث لو اكل من راس المال لم يقل بالفقر لعدم الظن بالحيوة فيما بعد فافهم

ولو اتفق عدم كفاية الربح لمانع فقد صرح في جواهر الكلام وكتاب الارشاد قدس سرهما بعدم جواز
اخذ الزكوة لتلك السنة وان الكفاية المانعة عن اخذها كفاية غالبية لا دائمية فلا عبرة
لعدمها العارض اذا كان العادة الغالبة على حصول ما يكفي من الربح وفيه تامل بل منع بل الاظهر
جواز الاخذ في تلك السنة اذا كان اتفاق بعض ذلك الحال موجبا لعدم كفاية ربح الباقي منه
لما بعده من السنين لعموم الادلة ولكون الاخذ انفع واصلح للفقراء لدوران الامر بين اكله
من ماله في سنة واحدة او سنين عديدة ولو انعكس بان اتفق في بعض السنين حصول ما يكفيه
من الربح لم يجز له الاخذ في تلك السنة ومقتضى عدم جواز الاصل في الاول جوازه في العكس وهو كما ترى
بل الظاهر عدم ملاحظة الكفاية الفعلية دون العادة او الغلبة وحكم العقار الذي يستغل به كالخان
والضيعة والدار حكم البضاعة نصا وفتوى فيجوز لصاحب الضيعة اخذ الزكوة اذا لم يكن مكتفيا
بغلته ولو كان ثمنها كافيا في السنين وكذا صاحب الضيعة التي لا تكفيه غلتها الاخذ منها ولا
يكلف بيع الالات خلافا للروضة بعد الاعتراف بان المشهور هو الجواز بعد ان نقل حيث نقل
القول بان المعتبر هو الاصل دون النماء ثم قال وسند المشهور ضعيف وعن الفاضل الهندي انه
لم يظفر بقايل هذا القول لكن عن الذخيرة انه مذهب العلامة في الفاضلين وجماعة من المتاخرين ولعل منهم
المص في هذا الكتاب وكل من عبر بعبارته لظهوره فيه ونقل عنهم في المستند عن النافع والتذكرة والدروس
والروضة جواز اخذها لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن
استنماء الكفاية وان كان يكفيه رأس المال او ثمن الضيعة سنة قلت ولم اجده في الروضة
بل فيه ما وافق عبارة اللمعة الظاهرة في المشهور لانه قال ويمنع ذو الصنعة والضيعة اذا نهضت
بحاجته وان لم تنهض تناول التتمة لان نهوض الضيعة بالحاجة لا يكون الا بالنماء نعم كذا الصنعة وكيف كان
فالاقوى ما هو المشهور وان كانت الشهرة مظنونة وهذا كله فيمن كان له مال عينا او منفعة قائم
بالمؤنة ومن لم يكن له مال او يقدر على كف ما يمون نفسه وعياله لا تحل له الزكوة اجماعا لانه كالغني
وكذا ذو الصنعة بلا خلاف في الاجتزاء اذا كان كسبه كافيا بالمؤنة الا عن بعض نقله في الخلاف من نحو

الاخذ

الاخذ له من غير اشتراط قصور كسبه عن المؤنة نظرا الى عدم كونه مالكا لشيء فعلا وورد في محكي المختلف بان
الفقير هو المحتاج والمحترف محتاج ولعله الى ذلك اشار المص بما في التنبيه [illegible] فان ذا الصنعة الكافية
بالمؤنة لو لم يصدق عليه الغني عرفا فلا ريب في كونه بمنزلته في المقام واما الاول ففي الحدائق انه المشهور وعن
مفتاح الكرامة نفي الخلاف فيه كما عن تلخيص التلخيص بل عن الخلاف والناصريات دعوى الاجماع عليه لكن
في جواهر الكلام انه لا يخلو عن اشكال لاختلاف عبارات الاصحاب فان جملة منها ظاهرة في اعتبار
الاحتراف والصنعة فعلا واخرى في مجرد القدرة على الاكتساب ثم ساق عبارات الفريقين ثم اختار
الجواز مع الكراهة وهو صريح المستند من دون كراهة والظاهر عدم المنافاة بين العبارتين حتى لو قلنا
بمراعاة مفهوم الوصف في الفتاوى لان الحرفة اعم من الصناعات المتعارفة ويطلق على من له اهلية
الاشتغال بشغل في تحصيل المعيشة فيرجع الاولى ايضا الى الثانية وكيف كان فمستند المشهور مضافا
الى اصالة عدم الاستحقاق وصدق الغني عليه عرفا على بعض الوجوه بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
فيه جملة من الاخبار كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي
مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وخبر الاعمش المروي عن معاني الاخبار عن ابي جعفر عليه السلم قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى
هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف نفسه عنها ولعل مستند الجواز دعوى صدق
الفقير الذي رتب عليه الحكم في الاية عليه لانه ممن لم يكن له مال حينما تويد ذي الصنعة وحوالتها الى خبر
وخبر معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلم يروون عن النبي صلى الله عليه واله ان الصدقة
لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبد الله عليه السلم لا تصلح لغني بناء على انه فهم الصدوق منه
من انكار قول النبي صلى الله عليه واله ولا لذي مرة سوي اذ لا انه فهمه لبريحه ودعوى ظهوره في الانكار
على خصوص الغني بعد سؤال الراوي عن ذلك يمكن منعها لاحتمال ان يكون غرض الصادق عليه السلم نفي النقل
عن الراوي في نقيضه وهو قول ذي مرة في عنوان الغني لا انكار صدوره عن النبي صلى الله عليه واله وتركه
الغرض منه بيان الجامع ولو كان معناه حقا فيجب الجمع بين هذا الحديث وسابقه من النفي على حرمة

اخذ بها لمن يقدر على كف نفسه عنه وثانيا ان الحجة في قول الباقر عليه السلام في الحديثين سواء قال النبي
صلى الله عليه وآله لا الذي مرة سوي ام لا يقله واما في المستند الكراهة فهو دعوى ظهور النهي في خصوص
القوي القادر في الكراهة وان كان في الغني التحريم اعتمادا على ظهوره الا بالاجماع على جواز اخذها للمحترف
اذا اعرض عن صنعته ولكن في المهمة على اعطاء الصدقات للقادرين للاحوال عن غير استفصال
عن حالهم من حيث القدرة على الاكتساب وفيه ان حمل النهي على الكراهة مضافا الى عدم المقتضي له بعده
لزوم التفكيك بينه وبين الغني والاصل الحقيقة فلا اشكال ودعوى الاجماع على جواز الاخذ للمحترف
مع الاعراض عن الحرفة ممنوعة بل هو مصادرة اذا كان نادرا واستقرار السيرة على الاعطاء من دون
استفصال عن حال الاخذ لعله لحمل فعل المسلم على الصحة ويؤيده سماع دعوى الفقير الفقر من الاخذ
كما انه نعم ينبغي مراعات اللياقة بالحال في الكسب للزوم تعسر المنوي في الكسب الذي ليس لائقا بحال المؤمن كما
مر جوابه والتحقيق ان هذا ليس دليلا نفي العسر والحرج كما زعموا اذ ليس هنا حكم شرعي يرفع بها الا عدم
الجواز العرفي لم يرفع بها مضافا الى عدم استقلال ادلة العسر والحرج بنفي الحكم الشرعي واحتياجها الى دليل
آخر ولو ضعيف عندنا كما حققناه في محله بل لان القدرة المعتبرة في النصوص يراد بها القدرة
العرفية دون العقلية ولا ريب في صدق العاجز عرفا على من ليس له صنعة لائقة بحاله ومن هنا صرح غير
واحد ممن جعل المدار على القدرة دون الحرفة والصنعة نقلا بان تعلم الصنعة غير واجب كصاحب
المستند وشيخنا في كتابه نظرا الى عدم كونه قادرا وكان لانصرافه الى القوة القريبة دون البعيدة وان كان
لنا فيه تامل كما اذ للشيخ مع رواية اسماعيل بن عبد العزيز المتقدمة الواردة في جواز اخذ الزكاة لصاحب
الدار لانه عرج عن وسقط بلغه وما نقله لطالب الشرع عن الزكاة اذا توقف على البذل لم يجب مضافا
الى ما يستفاد من الاخبار في باب الزكاة من تخصيص المؤمن عن الوقوع في الذلة متى ورد الامر باعطاء كون
المدفوع زكاة اذا كان الفقير من اهل الشرف والرفعة فلا يكلف بكل كسب لا يليق بحاله بل يجوز له الاخذ من
ومن هنا يسهل الخطب في المؤمن اذا لا يبقى سوى اهل الحرف والصناعات ولذا عبر جماعة عن اخذ الزكاة ممن
لم يكن محترفا وبه يرتفع التنافي بينهم وبين من اناط الحكم بالقادر على الكفاية كما بيّنا ومن الكسب اللائق

بتفقه

الاشتغال بالعبادات بناءا من العجز بلا يجوز لمن يقدر عليه اخذ الزكاة لكن في كتاب الاستاد تدريس في
ما يحصله انه لا يتوقف حصوله عادة يجوز له اخذها اذ لم يكن فاقدا للكسب لا يبقى بحاله في
فيه انه انما يجب لو اعتبرنا القدرة النوعية دون الشخصية والا فالمدار الجواز مدار الحصول وعدمها
وعدها وياتي توضيحه عن قريب ان شاء الله تعالى وهل يجوز الاشتغال بتحصيل العلم من الكسب اللائق
في اخذها صرح غير واحد كالعلامة في جملة من كتبه والشهيد في قواعده والشهيد الثاني في
الروضة والمسالك وصاحب المدارك بعدم الجواز وهؤلاء اطلقوا ولم يفرقوا بين التحصيل الواجب والمستحب
وكذا من التحرير والمنتهى والدروس والبيان وحواشي القواعد للشهيد الثاني ونهاية الاحكام و
الايضاح والمهذب البارع تفاصيل حاصلها الفرق بينهما بجوازه في الاول وعدمه في الثاني وان اكتفى ما
في ابن فهد الحلي واشار صاحب المستند وبعض مشايخنا وفي شرحه الجواز مطلقا ولو مع الاكتساب اطلاقا
للمحكي عن صاحب الذخيرة وكتاب الاستاد تكسير موافقا للمفصلين ويكشف فلا اطلاق
في الجواز مع الوجوب العيني لكنه الكفائي لكن في كتاب الصلاة انه يحتمل نفي التحصيل في حق بعض المحتاجين
الكسب والتحقيق ان وجوب الاشتغال بالعلم عينا او كفاية لا يسوغ جواز اخذ الزكاة من سهم
الفقراء بعد تمكنه من اعتبار العجز من الكسب اللائق في موضوع الفقير نعم لو منعه الوجوب العيني عن
الكسب الجبر اباحة الزكاة له لكن الفرض ممتنع ضرورة تقدم حفظ النفس على كل واجب فكيف يسوغ له
الاشتغال بالعلم عن الكسب الواجب العيني الاهم من جميع الواجبات حتى يجوز له الاخذ من الزكاة ولو
سلم لزم القول به على تقدير الاستحباب ايضا فيتجه اطلاق الجائز ولم يكن وجه للفرق بين النفقة الواجب
عينا او كفاية والمستحبة لان الامر بالشيء اذا اريد لا ينفك عن الفرق بين الوجود والاستحباب بل الى الحكم في
المباح لان الاذن في الشيء ايضا يستلزم الاذن في المقدمات فلم يبق تمييز للاشتغال بالعلم عن سائر
الواجبات والمستحبات بل المباحات وهو واضح الفساد لان الاستحباب والاباحة والكراهة بل الوجوب
الكفائي مع وجود من يقوم به بالكفاية لا يعارض الوجوب والحرمة التعييني العيني كما حقق في محله من منع
وجوب الكسب عينا لا يعارضه اوامر التعلم فالقول بجواز الاشتغال بالعلم المتعلق بالدين دون العلوم

لامر كالرياضي والهندسة والحكمة واما اهل الكتب وجواز اخذ الزكوة فالعمدة الدليل الدال عليه
بان الامر بتحصيل العلم يستلزم الامر بترك التكسب فيكون مندرجا تحت عنوان المحتاج كما في المستند
وجواب الكلام مفروض اولا بالمباحات بعد تعددها ثانيا بما عرفت من عدم المزاحمة بين المستحب والواجب والحرام
بل التحقيق ان وجوبه الكفائي ايضا لا يجدي في حل الزكوة اذ بعد ملاحظة حرمة الصدقة يتعين الوجوب
على الاغنياء كما نبه عليه المستند قدس سره في كتابه فلا بد في اباحتها من نفي الوجوب العيني فقد عرفت
انه لا يتصور في حق الفقير المحتاج الى القوت لتقدمه على سائر الواجبات ودعوى عدم وجوب
الكسب عليه بل الواجب انما هو حفظ النفس وهو حاصل باخذ الصدقات دودية كما لا يخفى على
المتامل نعم لا مضايقة في اعطاء طالب العلم من سهم سبيل الله بناء على التوسعة فيه حسبما هو المشهور
المنصور كما ياتي واما من سهم الفقراء فهو موقوف على عدم قدرته على الكسب اللائق بالحال نعم طالب
العلم قال المحقق الاردبيلي قدس سره بعد نقل ما في المنتهى من جواز اخذ الزكوة للتفقه في الدين لو
كان قادرا على تحصيل المؤنة بكتابة ونحوها ما لفظه وهذا حسن والظاهر انه لو جوز اخذ
الواجبة عليه بالتقليد فكذا والظاهر ان الامر في المعلم كذلك بل لا يبعد تجويز الاخذ لمن اشتغل عن الكسب
القادر معه على تحصيل المؤنة بالعلوم المتعبة مثل علم القرآن قرائته وتفسيره والحديث والفقه مع فرض
الاصول بل مطلق العبادة مثل الحج والزيارة والصيام والصلوة لانه يستلزم لو نوع العبادة ونشر
العلوم الدينية فلا يبعد ادخال الاعطاء المشتغلين بذلك لو كانوا قادرين على تحصيل المؤنة
ولكنهم تركوا لتلك العبادة في سبيل الله تعالى اذ لا شك في كونها من سبيله والتصريح به في الحج مؤيد
فتامل والاجتناب احوط لكثرة المناجين بل الاحوط منهم بل لا يبعد جواز الاخذ اذا لم يكن نادرا
في بلد الزكوة مع عدم القدرة في غيره فلا يجب عليه الهجرة لتحصيلها هناك بل يجوز الجلوس هنا واخذ
الزكوة لصدق الفقير وعدم القدرة والاصل عدم تكليف السفر وانه ضرر وحرج منفي خصوصا اذا
كان في الجلوس هنا غرض صحيح انتهى كلامه رفع مقامه ولقد اجاد فيما افاد من ادراج ذلك في سبيل
الله ولا يبعد حمل كلام العلامة والشهيدين وغيرهم ايضا على ذلك فلا احتمال الخلاف فيما اطلقوا وبطل كلام المفصلين

ببيع

ببيع الواجب والمستحب او بيع العلم المستحب وسائر المستحبات ثم ان التكسب اللائق بطلاب العلوم هو مثل
الكتابة والنيابة في الصوم والصلوة ونحوهما واما نحو الاحتطاب والسقاية من المشاغل الدنية
فالظاهر جواز الاشتغال لعدمها بالعلم الواجب والمستحب بل المباح كالرياضي وهذا كلام جرى على ما
ذكروه من استثنائه لتحصيل العلم نعم في ابتداء الامر لا يجوز له اخذ الزكوة من سهم الفقراء بان دار
الامر بين الدخول في زمرة طلاب العلوم او الحطابين ونحوهم ولما بعد التلبس بتحصيل العلم والدخول
في زمرة طلاب العلوم والحطابين ونحوهم اصله فالظاهر جواز اخذها وترك التكسب به لا لان
تحصيل العلم عذر في عدم التكسب بل لان ذلك عجز لا يليق به فلا يندرج في عنوان القادر عرفا كما عرفت
ولو ترك الخبز والحرفة فصار في زمان لا يقدر عليهما كالوزان نهارا ان ينفق ليلا او صنعا به
فصار شتاء او بالعكس مع عدم حصول ذلك العمل في الشتاء كالبناء في اكثر البلدان ففي جواز
اخذ الزكوة له اشكال من صدق الفقير عليه وعدم القدرة في هذا الحال على ما يكفيه بنفسه عرفا فيشمله
ادلة المنع وهو الاقوى كذا في كتاب الاستاد قدس سره وسبقه اليه صاحب المستند مع تقييد ذلك
العمل في النهار بالعهد وهو حسن من الاطلاق وان كان الاحسن الاقوى هو الاول لما عرفت وهو ظاهر
الاردبيلي قدس سره في كلامه المذكور حيث صرح فيه بان المحتاج في بلد الزكوة القادر على الكسب في غيره
يجوز له الجلوس واخذ الزكوة ولا يجب عليه المهاجرة لتحصيل القوت ولو تصرفت الصنعة عن كفايته
بكفاية عياله جاز له ان يتناولها بلا خلاف بل عليه الاجماع محققا ومنقولا ولكن قيل يعطى ما
يتم به كفايته لا ازيد وقائله غير معروف وان نقله غير واحد منهم الشهيد في حكى الدروس ولعل ذلك
منشاه عندهم ثقة بل الاكثر بل صرح غير واحد بان المشهور تجويز الاعطاء ولعله وعلى مؤنة السنة
واستدلوا عليه باطلاق اوامر العطاء وخصوص قول الصادق في صحيحة سعيد بن غزوان لما
سئله كم يعطى الرجل الواحد من الزكوة فقال اعطه من الزكوة حتى تغنيه وغيرها
في الاغناء لمؤنته عامه ومنفقه الاخبار غيرها بل يدل عليه ايضا او يؤيده ما في المدارك ما رواه
الكليني قدس سره بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان شيخا من اصحابنا يقال له عمر

سئل عيسى بن اعين وهو محتاج فقال له عيسى اعين اما ان عندي من الزكوة ولكن لا اعطيك منها
فقال له ولم فقال لاني رايتك اشتريت لحما وتمرا فقال انما ربحت درهما فاشتريت بدانقين
لحما وبدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة قال فوضع ابو عبد الله يده على جبهته ساعة
ثم رفع راسه ثم قال ان الله تبارك وتعالى نظر في اموال الاغنياء ما يكتفون به ولو لم يكفهم
لزادهم بل يعطيه ما ياكل ويشرب ويتزوج ويتصدق ويحج ويؤيده ايضا بل يدل عليه دعوى العلامة
في محكي المنتهى وغيره الاجماع على جواز اعطاء غير المكتسب ازيد من مؤنة السنة ولو كان عنده قوت بعض
سنة كما ياتي الكلام فيه اذ لا فرق بينهما في المعنى فلا وجه لكون احدهما دفعة والاخر خلافيا
الا ان الانصاف انه لا يخلو عن اشكال بل منع كما في البيان للاصل وصحيحة علي بن اسمعيل المتقدمة الواردة
في المحترف الذي يقصر كسبه فيمن عنده قوت شهر وفيه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من
الزكوة لانها من سنة الى سنة وصحيحة معوية السابقة ايضا الواردة في المحترف الذي يقصر كسبه عن
نفقته قال ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة
بناء على كون المراد بالبقية بقية قوته وقوت عياله لا بقية العيال الذين لا يسعهم الربح كما في رواية
اخرى ولا يقدح في الاولى ورودها في مزدات الصفة الذي هو خارج عن محل الكلام لان الاظهر
اختصاص الخلاف بالمكتسب الظاهر المصرح به عند بعض العموم ولو سلم فهي باطلاقها تتناول
الكسب وهو كاف وان كان شاملا للغير ايضا الا ان يقال يجب حملها على الاكتساب اما القدر الذي
يحتاج الى قوته لسنته فتكون مجملة وفيه ان تخصيص احد معنيي العام المخصوص حجة مع ان مورد
الرواية الثانية اهل الحرفة اي التجارة ومحل البحث يشمله فان المستند في ما للمدارك من
اختصاصه بغير المكتسب بعدما قدمته منع صراحتها في المدعى مدرك له فانه ان اراد منع الدلالة
الدلالة فلا وجه له بعد ورودها في مقام الحاجة الظاهر في الحصر مضافا الى ظهور التعليل بكونها من سنة
الى سنة في ذلك وان اراد منع الصراحة نفسها ان الظهور ايضا كاف مع ان في الاصل المعتضد بالاعتبار
ضرورة تفلله حرمان الفقراء اذ له اعطاء جميع الزكوة لشخص واحد على الثاني لكفاية وعلى عطائها

اخبار

اخبار جواز الاعطاء الى حد الغنى لانها وردت في غير المكتسب كما في المستند ودعوى صاحب المدارك
ان هذا محل يحتاج الى الشاهد مفقود في المقام مدفوعة لما عرفت من انها فقد فانه خص منها
مطلقا مع ان في اصالة الاطلاق للتغاير الوارد في مقام توهم التحديد مما يجب في الصنف الاول وهو
خمسة دراهم كما هو المشهور بين القدماء ومع العفو عن ذلك نقول ان الغنى له درجات مترتبة
بعضها فوق بعض والمساوي من التحديد مثله كونه الحد في الدرجة الاولى لا القصوى ولا
الوسطى ولا العدد المشترك وان شئت قلت ان اطلاق الحكم ضعيف او ممنوع وليس كالاطلاق
المتواطي واليه ينظر ما عن الفاضل الصندي قدس سره من ان الاغنياء تحصل بالتمنية من دون حملها
شيء ما بل يتبعها كما قيل ان هذه الاخبار دالة على خلاف المطلوب ودعنا ننسب لها لا بدل
كما في المستند وفيه ما عرفت من ان الاصل في الاموال الحربية خصوصا في التمليك مع ان قضية من المشهور
جواز اعطاء جميع الزكوة فقيرا واحدا وهو كما ترى لا ينقطع به شيئا بل الظاهر انهم لا يقولون به
ثم لو سلمنا جواز ذلك في غير المكتسب فلا نسلمه فيه لما عرفت من صحيحة معوية الواردة فيمن يحترف
بالثماة والحاق المكتسب بغيره يتاضع لها دفعه لان نتيجة هذا الاطلاق للمكتسب يوجب رفع اهل
الكسب ايديهم عن كسبهم والتعيش بمال الفقراء وهو اضرار عليهم فان الزكوة شرعت لسد خلة الفقراء
دون من يقدر على كفاية مؤنته كلا او بعضا لان الوصف الحاصل للبعض واحد خلافا من كل الكسب
فان اعطاء قوت السنين له غير مناف لحكمة التشريع لو صول مال الفقراء الى الفقير العاجز لا القادر
على القوت ولغة الجملة بل يقتضي بملاحظة الحكمة وكون الزكوة قوتا للفقير من سنة الى سنة عدم اعطاء
من عنده قوت بعض السنة انتهى من التتمة كما في صحيحة معوية المذكور فيبقى خصوص من لا شيء له من القوت
فلا مانع من اعطائه قوت سنين او سنتين مع ان هذا ايضا محل اشكال فان الاجماع المدعى غير ثابت مع ما في
من بيان لتلك الضعف ما قد سمعته وكيف كان فالاحوط الا قوى عدم التجاوز في غير المكتسب
عن التمنية لليكف عن مال الفقراء في كل سنة مقدار ما يكفيه من القوت والكسب وجواز اعطاء من لا كفاية له
مالا او صنعة مقدار كفاية سنة او سنتين على الخلاف ومن هذا الباب نقل لصاحب الثماة انه لم

اذا لم يكف بمؤنته وتحرم على صاحب خمسين اذا اكتفى اعتبار العجز الاول او عن تحصيل الكفاية وتملكه لها
كما في موثقة سماعة المتقدمة حيث انيط حل الزكوة فيهما بالكفاية وعدمها وبهما امثالها ايضا ثم لعل
او دل النص على عدم التجاوز في الاعطاء عن مقدار الكفاية اى كفاية السنة لا الكفاية ايام حيوته كما هو واضح ولاجل
ذلك قال بعض بان الاقتصار على مقدار الكفاية يستفاد من جميع الاخبار الواردة في بيان المستحق مع قطع
النظر عن الروايات المذكورة في بيان مقدار المعطى بالفتح وايضا يستفاد منها انه يعطى الفقير من
الزكوة ولو كان له دار يسكنها او خادم يخدمه اذا كان لا غناء له عنهما بلا خلاف محقق او منقول عن
التذكرة انه لا نعلم فيه خلافا بل ادعى عليه الاجماع صريحا بعض ويدل عليه ايضا خبر عبد العزيز المتقدم وصحيحة عمر
بن اذينة عن ابى جعفر عليه السلام سئل عن الرجل له دار او خادم او عبد يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا
بمال والمروى صحيحا في كتاب على بن جعفر عن الزكوة ايعطاها من له الدابة قال نعم ومن له الدار
والعبد فان الدار ليس يعد مالا ويستفاد منها استثناء كل ما هو من ضروريات الانسان مما يحتاج اليه
بحسب العادة ولو لشرفه وعزه وعن التذكرة نفى الخلاف فيه فيستثنى الكتب العلمية والسلاح لاهله والحلى من
باب التجمل ونحو ذلك مما جرت به العادة زمانا ومكانا في العيش ولا بد في هذه المستثنيات ملاحظة مناسبة
حال المستحق وقال في الروضة ويتحقق مناسبة الحال في الخادم بالعادة او الحاجة ولو الى الازيد من واحد ولو
فاقدهما في احدهما نفى الاقتصار على اللائق وقال المحقق الثانى بعد نقل العبارة الظاهر ان المراد انه
يعتبر العادة والحاجة جميعا فلو كفاه الواحد مثلا بحسب عادة امثاله لكنه يحتاج الى ازيد منه لكثرة
عياله فالمحتاج اليه المؤنة وكذا في عكسه فيه نظر قلت هذا اعتبار لاحدهما لا لهما جميعا ففي
العبارة قصور او غلط لان الذى ذكره هو مفاد او المفيدة للتخيير فلم يرد شيئا ثم لا اشكال في لزوم بيع
ما زاد على احدهما لتمام نظر الى صدق الغنا واحتمال دعوى اطلاق الاخبار كما في جواهر الكلام بعيد نعم
نعم في ما لو كانت الزيادة في الكيفية بان يكون بعض قيمته كافيا الى نفى لزوم التبديل بالمساوى بقيمة
وصرف الزيادة في المؤنة او البيع وشراء ما به الكفاية او عدم اللزوم مطلقا وجهان بل قولان من اطلاق
النصوص وظاهر خبر عبد العزيز المذكور فيه كون الدار تسوى اربعة الاف درهم

الظاهر

الظاهر في زيادة بهاء عن الحاجة ومن صدق الغنا وانصراف النصوص الى الغالب من عدم الزيادة فيهما
والاول اظهر لكن الاحوط الاستفصال وعدم السؤال عن حال الدار والعبد المذكورين فيهما ويدل
في محكى التذكرة وشرح الارشاد والمدارك وغيرها مطلقا ما للمحكى عن المحقق والشهيد الثانيين نحوهما
من وجوب التبديل وقال في المنتهى انه لو صرف ثمنها في قالعناء عنه وقال في شرح الارشاد بعد ما قال
بعدم بيع البيت وشراء بيت اخر ببعض ثمنه والاولى والاحوط الاقتصاد والبيع والقناعة
بما يكفى المعيشة على اى وجه يكون اذ قد يكون احوج منه الى الزكوة فلا ينبغى ان يجلس في بيت
حسن ذى قيمة كثيرة ويأخذ مال من يحتاج الى قوت يوم ويسكن في بيع مدينة فقط والرواية يعنى
رواية عبد العزيز مع عدم صحة السند ليست بصريحة اذ قد يكون هناك بيتا آخر يكون هو يبيع
ويشترى الاخر ويكفيه لباقى مؤنة السنة او يكون ... غير ذلك البيت يقضى حاله فتأمل انتهى
كلامه ... وفيما ذكره نظر ... وكما يستثنى اعيان ما مر كما يستثنى اثمانها
على ما صرح به جماعة وفيه اشكال لان الادلة المذكورة لا تساعد اذ في البيع حرج وضيق يعدله يفضان الى
الحاجة الى البيع بخلاف عدم الشراء فانه ليس فيه ذلك الحرج خصوصا اذا لم يكن في تركه مشقة نعم في صحيح ابى بصير
المتقدم من صحيح البجلى انه يعطى الفقير ما يأكل ويشرب ويتزوج ويتصدق ويحج لكنه ليس بصريح في سهم
الفقراء فلا مضايقة في استثناء اثمان ما يحتاج اليه من سهم سبيل الله بعد صرف الاثمان في المؤنة وشراء المستثنى من
الزكوة اللهم الا ان يدرج ذلك كله في المؤنة كما في شرح الارشاد ونحوه فلا بأس به من سهم الفقراء ومن جملة
ذلك ما بنا عليه حلى النسوان فيجوز اعطاها الزكوة وعندها ما يكفيها سنة او سنتين لكنها محتاجة الى الحلى
لشرفها فالاحوط بل الاقوى عدم استثناء الاثمان لعموم ما دل على حرمة اخذ الزكوة على مالك قوت السنة منه
وانصراف ادلة الاستثناء باعيان المستثنيات فلا يتعدى الى اثمانها بل الظاهر عدم دخولها في سهم سبيل
الله ايضا لاختصاصه بعد التعدى عن الجهاد الى مطلق الطاعات بالقربات وشراء الدار ونحوها ليست منها
بخلاف الحج والزيارة والحاج ولو ادعى الفقير فان عرف صدقه او كذبه عمل بما عرف منه وان جهل الامران
احلف من غير يمين سواء كان قويا او ضعيفا وكذا لو كان له اصل مال وقيل بل يحلف على تلفه وظاهر

العبارة انه لا خلاف اذا لم يكن له اصل مال وان قول الفقير انما هو فيما لو كان له اصل مال وبه صرح في المستند حيث
جعل محل الخلاف المسألة الثانية لكن العبارة المحكية عن المبسوط ظاهرها عموم الخلاف للمسألتين اذا كان
المدعي قويا وكيف كان فالمشهور بين الاصحاب هو المعول في المسألتين وفي المدارك انه المعروف بين
الاصحاب وان ظاهر المصنف قده في المعتبر والعلامة قده في الكتب الثلثة كونه موضع وفاق بل عن المختلف ان
القول الذي نقله الشيخ قده قائله من الجمهور وعن الخلاف دعوى الاتفاق عليه واستدل عليه في محكي المختلف
باصالة عدم المال وباصالة العدالة في المسلم وفي شرح الارشاد باصالة حمل فعل المسلم على الصحة وفي محكي
المعتبر بانه مسلم ادعى امرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولا واستدل ايضا كما في المدارك
والمستند وغيرهما بادلة نفي الحرج وبان مطالبة البينة واليمين اذلال للمؤمن منهي عنه وعن الحدائق
الاستدلال بان البينة واليمين شرعا لقطع الخصومة في الدعاوي وليس المقام منه وبانه مدع بلا معارض
يجب تصديقه ولخبر عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام جاء رجل الى الحسن والحسين عليهما السلام وهما جالسان على
الصفا فسألهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع ففيك شيء من هذا
قال نعم فاعطياه وكان الرجل سأل عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن ابي بكر فاعطياه ولم يسألاه عن شيء فرجع
اليهما فقال ما بالكما لم تسألاني عما سألني عنه الحسن والحسين عليهما السلام واخبرهما بما قالا فقالا انهما غذيا
بالعلم غذاء ويؤيده ما استدل به في المستند وتبعه في كتاب [illegible] للمحقق عن [illegible] قال جاء رجل
الى ابي عبد الله عليه السلام فقال يا ابا عبد الله قرض الى الميسرة فقال ابو عبد الله عليه السلام الى غلة تدرك
قال لا والله قال الى تجارة تؤب قال لا والله قال فعقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله عليه السلام فانت ممن
جعل الله له في اموالنا حقا فدعا بكيس فيه دراهم وزاد في المستند الحسنة المجمع عليها اي بصحيحة ابي بصير الرجل يموت
ويترك العيال ايعطون من الزكوة فقال نعم حتى ينشؤوا ويبلغوا ويسألوا اي كانوا يعطون
اذا قطع ذلك عنهم الخبر حيث علق اعطائهم الى ان يسألوا الى انه لو قطع فلا يجوز اعطائهم ولعله
نظر ان المقصود بالاشارة هو عدم المعيشة لا قولهم بعد منعها من الدلالة على خلاف المطلوب اولى
ولا اقل من الاجمال ومثلها في عدم الدلالة ما ذكره في المستند في كتابه لا من قوية مال [illegible] ملحقا باذنت

العلم

العلم بالفقر كما هو الظاهر وقد يستدل ايضا بان الفقر لا يعلم الا من قبله لابتنائه على انتفاء اشياء
خفية لا يعلمها الا هو مثل ان يكون له مال مدفون ونحوه وبان الشهادة على نفي الفقر غير ممكنة من
العلم غير معتبرة ومرجعه الى انه لا يعلم الا من قبله ثم ان الاقوال في المسألة ثلاث ثمانية احدها القبول
مطلقا وهو المشهور وثانيها التفصيل بين من كان له اصل مال وغيره وهو الذي يشار اليه المصنف قده
واختاره في المستند بعد ان نسبه الى المحكي عن المبسوط وتقوية المدارك وميل الذخيرة وظاهر جده في
الرسالة وثالثها الفرق بين القوي والضعيف كما هو المحكي عن المبسوط في المدارك عن بعض ما نسب
المصنف قده اليه ايضا ورابعها الفرق بين الظن وعدمه كما يعطيه كلام المدارك وهو الذي حكي
الاستناد في كتابه مستدلا عليه بعد ان ثبة البينة والعلم وظاهرهما عدم اعتبارها لتصريح بعض [illegible]
دعاوي الاجماعات على خلاف الاول صاحب المدارك بالمحكي عنه وما بعده غير واحد من المحصلين
وهو في محله لان في جميع الوجوه المذكورة نظرا وفسادا اما اصالة العدم مضافا الى عدم جريانها
في المسبوق بالمال لا يجدي بناء على عدم اعتبار الاصول المثبتة ضرورة ترتب الحكم على الفقير بمعنى
المحتاج الفاقد لمؤنة السنة دون من لا مال له وان كانا متلازمين ولا نقول بالتلازم بين جعل
الغنى مانعا كما هو مصرح به في كلام بعضهم او جعل الفقر شرطا كما تقتضيه الاية لان اصالة عدم المانع
لا تجدي في اثبات المصداقية ايضا من الاصول المثبتة على التحقيق وان كان دون الاول في الوضوح
مع ان مقتضى الاصل جواز الاعطاء دون دعوى الفقر صحيحة والظاهر انهم لا يقولون به واما
اصالة الصحة فلانا يدفع فيها ايضا لان صحة الدعاوي والاخبارات انما تثبت الصدق المخبري
دون الخبري اعني مطابقتها للواقع ولذا لا تقبل ما ورد من وجوب تصديق المؤمن على حجية قوله وقبول شهادته
واما اصالة العدالة فمع فسادها في اصلها لا [illegible] لها بالمدعى بناء على عدم اعتبار العدالة في
مستحق الزكوة لانا نفرض الفقير المدعي للفقر غير عادل واما كونه مدعيا بلا معارض الذي يرجع اليه
المستدل بالمعتبر ولا [illegible] وهو [illegible] فمردود بما اذا لم يترتب عليه سقوط التكليف او قطع خصومة او
او شيء آخر غيرهما كما يقتضيه خبر الكيس المطروح الذي هو مدرك لهذه القاعدة فلا يجدي في سقوط

التكليف ودفع الاشتغال عن المزكي واما ادلة العسر والحرج فغيتها انه لا اعتماد على الحرج في اثبات الحكم الشرعي بل في نفي الحكم الحرجي وثانيا ان المنفي انما هو الحرج النوعي لا الشخصي ونوع الفقراء لا حرج عليهم في اثبات فقرهم لان غالب الفقراء احوالهم معلومة لا تحتاج الى بينة ويمين واقامة البينة عليهم في غاية السهولة ولذا يطالب بالبينة في مسبوقي الحال في دعوى الاعسار وخصوص بعض الفقراء لا عبرة بحاله ومنه يظهر الجواب عن قاعدة الفقر [illegible] مضافا الى كونه اعم من وجه من التبرع لا الفقر وثالثا ان ادلة الحرج بنفسها لا تنهض حجة عندنا في اثبات حكم شرعي كما حققناه في محله واما ما عن الحدائق من استفاضة قوله عليه السلام البينة واليمين على من انكر بالخصومات والدعاوى فان اريد بها عدم حجية البينة هنا فهو مخالف للمشهور من عموم حجية البينة مضافا الى عدم ارتباطه بالمدعى لان الكلام لم يرد في ثبوت الفقر بالبينة وعدمه بل في قبول قوله بلا بينة وان اريد وجوب قبول قوله بالفقر واطلاقه لا يتوقف على دعوى الاختصاص المذكور كما لا يخفى واما انه لا يعلم الا من قبله فلابد من قبول قول المدعي بنفسه فمن الظاهر الموضوعي لان الفقر امر واضح لا يخفى غالبا فكيف لا يعلم الا من قبله ويتعذر اقامة البينة عليه او يتعذر غالبا ولو لو في جميع الدعاوى اذ ما من امر الا ويمتنع اقامة البينة عليه احيانا واما الاخبار فقد عرفت ما في الجميع سوى ما كان الاول فما ورد عليه ايضا بالخاصة في واقعة فلعل اعطائهما عليه السلام كان من الصدقة المندوبة وفيه ان قولها عليها السلام ان الصدقة لا تحل يناديه والاولى ان يعلل بان عطائه العلة كان لعلمه عليه السلام بفقرهم او بقرينة الحال حيث ورد في الخبر الثاني وفيه ايضا ان سؤاله عليه السلام عن حالها في الزكوة يسبب الفقر دليل على انتفاء القرائن الحالية الدالة على فقرهم اللهم الا ان يقال يحتمل حصول علمه عليه السلام بعد جواب السائل باليمين بقرينة الحال وان كان بعيدا في الغاية الا انه يبعد لا بد منه لظهور لفظ من الاحتمال في الفعل ووجوب الحمل الثاني للمتعلق وفيه ان ظاهر السؤال والجواب كون الاعطاء بمجرد دعوى الفقر بقول العلم من باب الاتفاق ومثل هذا يعد من الظواهر المعتبرة ويسمى بدلالة الايماء والتنبيه كدلالة امره بالكفارة عقيب قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فلا يلتفت الى الاحتمال المذكور كما لا يعتد به في نفسه كما لا يخفى على المجتهد فعلها عليها السلام بل في الظهور المستند الى السؤال والجواب ويؤيده ما ورد في من اهدى جارية للبيت من

الصحيح

انه يباع ويؤخذ ثمنها وينادى على الحجر الاصلي منقطع من عدمت نفقته او قطع عليه فليأت فلان بن فلان وامر ان يعطي اولا فاولا حتى ينفذ ثمن الجارية فان الظاهر منه ان حيث ورد هنا مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ومدعى ورود هنا في بيان المصرف فيكون ساكتا عن بيان صحة الاكتفاء بمجرد دعوى الفقر قابلة للمنع ولا ينافيه ما ورد في بعضها من الامر بالسؤال عن الزوار المنقطعين اولا ثم الاعطاء بناء على ظهوره في عدم الاعطاء بمجرد الدعوى بل العلة صريح في ذلك اذ لا وجه لسؤال المنقطع عن احوالهم لعلم بكون الغرض منه التفتيش والفحص عن صدقهم وعدم الركون الى مجرد قولهم اذ لعل ان يكون الغرض من السؤال عنهم معرفة كونهم من الزوار لا من اهل مكة او من اهل الايمان لا من اهل الكفر والنفاق او شيء اخر غير تبين فقرهم واحتياجهم بل ان البعض لاحظ المفعول الاول وهو المسؤول محذوف فلعله انفسهم فالمراد انه اذا جاء احد فاسأله عن حاله فقرا وغنى ونحو ذلك فيكون ادل على المدعى لان المراد سؤال المنقطع عن احوالهم ويؤيده ايضا ما روي انه رجلين اتيا النبي صلى الله عليه وآله وهو يقسم الصدقة فسألاه شيئا منها فصعد بصره وصوبه وقال لهما ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لذي قوة مكتسب فدفع اليهما ولم يحلفهما الخبر بل استدل به بعضهم حتى جعل دلالته واضحة وفيه ان ظاهره مخالف للاجماع ظاهرا من الاعطاء بدون دعوى الفقر لكنه لمجهولية قائله فتارك كما يعد لاختصاصه بزوار الكعبة لكنه مؤيد لخبر عبد الرحمن من باب تنقيح المناط حتى جزم بعضهم بان دعوى الفقر مسموعة ومقبولة في سائر الابواب ولا اختصاص لها بالزكوة مستدلا عليه برواية الجارية بعد الغاء الخصوصية ودعوى اطراد المناط وهو مشكل وان لم يكن بعيدا هذا وقد عرفت عدم الخلاف في المسئلة بل دعوى الاتفاق عليها فلا محيص عن القول المشهور وان كان في مدركه ما عرفت من المناقشات في كل واحد الا ان المجموع يتقوى بعضها ولو بملاحظة الشهرة وعدم الخلاف مطلقا حتى في باب ان الاصل مال الخلاف ما عرفت ولا حاجة الى اليمين لا لما ذكر من ان فعل اليمين في الخصوم لا للاثبات للموضوعات والاخبار الواردة في وجوب تصديق الحالف محمولة على قطع الخصومة فلا يلزم ان يكون الحلف من الحجج الشرعية في اثبات موضوعات الاحكام كالطهارة والنجاسة والوقت والقبلة ونحوها وهو واضح لما ونه يظهر ضعف القول بالتحليف اذا كان مسبوقا

بالمال كما في المبسوط ثم ان اكثر الادلة على تقدير تماميتها ناهضة بسماع دعوى الفقر بلا كلام لكن
العمدة هو خبر عبد الرحمن المذكور المعتضد بالشهرة وظهور الاجماع وعدم الخلاف وهو مختص
بالزكوة فلا يسمع دعوى الفقر في غير هذا الباب ولا دعوى النسب في باب الخمس على الخلاف كما ان
الظاهر عدم جواز اعطائها المجهول الحال ابتداء من غير سؤال ولا للسائل من دون دعوى الفقر
اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ولو كان له اصل مال وعلم بتلفه او تلف مال آخر
جديد غيره عمل بالاصل وكذا لو كان له مال بقدر المعيشة واحتمل بقائه وحصول المعيشة من غيره
بضمانه ونحوها كذا في المستند بناء على اصالة المسألة من الفرع والتفصيل وفيه مضافا الى ضعف
المبنى للتفصيل كما عرفت ان اصالة بقاء المال السابق لا يثبت موضوع الغنى والاولى استصحاب الغنى لا
استصحاب المال ولو كان الفقير عادلا فعلى القول المشهور لا اشكال وعلى عدمه فهل يقبل قوله للعدالة ام
او لا يقبل كلا او يقبل مع اليمين لا بدونه وجوه اقويها في كتاب الارشاد مدرسه هو الاخير وطريق
الاحتياط توكيل العادل المدعي للفقر في ايصالها الى المستحق مطلقا ولو كان نفسه ثم ان ظاهر عبارة
المتن نزه اختصاص المسألة بدعوى الفقر فلا يصدق مدعي الدين ولا مدعي الكتابة ولا غير ذلك من
المصارف لكن في الارشاد انه يصدق في ادعاء الكتابة اذا لم يكذبه المولى وفي ادعاء الغرم اذا لم يكذبه
الغريم وكذا في شرحه فلا دليل بدون خلافا للمستند فوقف القبول فيهما على العلم ولو سابقا او
البينة وكذا ابن السبيل ان كان له مال سابقا فان خبر … الدين مذكور في خبر عبد الرحمن الذي هو
العمدة في الباب فالاصح ما في الارشاد وما في المستند مبني على اصله من رد الخبر بالاجمال كما ان عدها في الدين و
لا دعوى الكتابة ينافي الكلام فيه وانه انما يقبل عند الاكثر وفي المسالك الحاق دعوى العيال بدعوى
الفقر وهو خال عن الدليل ولا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة فلو كان ممن يترفع عنها وهو مستحق
جاز صرفها اليه على وجه الصلة وعن التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا وفي المستند للاصل والاجماع و
الاطلاقات وحسنة ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل من اصحابنا يستحيي ان يأخذ من
الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويؤيده كما في شرح الارشاد

خبر

٢١٣

خبر عبد الله بن سنان الوارد في تعليل افضلية زكوة الانعام بالتجمل من الفقراء بانهم يستحيون من
الناس فيدفع اليهم اجل الاموال وكذا يؤيده ما ورد في قضاء دين الميت اولى من جواز المقاصة
مع المديون الفقير وما ورد في امثاله كما يأتي من ان الزكوة بمنزلة الدين الا في قصد القربة ضرورة عدم
الاعتبار بنية الاخذ بل بنية الدافع والظاهر الاستحباب كما هو ظاهر اللمعة ونسبه في شرح
الارشاد الى البعض لاستحباب اعزاز المؤمن وعدم ادخال الذل عليه ومع ذلك ففي المدارك في جواز
اشكال في اصل الحكم وهو في محله لو جعلنا ان الزكوة من الصدقات وهي من ادنى العقود فلا بد فيها من
الايجاب والقبول والتطابق بينهما فكيف يصح مع قصد الدافع الزكوة وقصد الآخذ الهدية مضافا
الى اعتبار قصد التملك في الزكوة فكيف يكون كما مر بانه يقصد الخلاف وان في حسنة ابي بصير
قلت لابي جعفر الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء
وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها
فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ويندفع الاول بمنع كون الزكوة من العقود وان
من الصدقات لان اطلاق الصدقة عليها بمعنى آخر غير ما هو المعنون في كتب الفقهاء وتعدد وان كل
معروف صدقة فالزكوة انما اطلق عليها الصدقة في الاخبار بملاحظة هذا المعنى ومعه المعنى العقدي الثابت
عند الفقهاء ومنه يظهر اندفاع اشكال الملك المعتبر اذ لا مانع منه بل هو كنية الدافع
الشخص مع ان الكلام فيما اخذه الفقير قاصدا للتملك بعنوان آخر ويندفع الثاني بان مقتضى الجمع بين
الخبرين حمل الثاني على الكراهة كما في المدارك لان الاول نص في الجواز والثاني ظاهر في المنع وهو احد وجوه الجمع
التي ذكروها فما في الحدائق من الطعن في الطريقة مضافا الى بعد بعضها في الغاية مثل ما في بعض من حمل الفقرة
لا في قوله فقال لا اضرابا ومثل ما في الوسائل من حمله على ما لو كان الامتناع من قبول الزكوة لعدم
الاستحقاق مع انه خلاف ظاهر بل صريح الخبر الاول يريد المانع من غير جهة الفقر ومثل ما في شرح
الارشاد والمستند من حمل الثاني على فرض تصريح الدافع بانه زكوة لمن لا يقبل الزكوة وحمل الاول على عدم
التسمية لا التسمية بعدم دلالة الكلام على التفصيل وان كان حسنا سابقيه لان التخصيص وان كان اولى من المجاز

الا ان الحمل عليه يكون ضرورة في الفاضل منه على جميع افراد الفقراء في مقام الجمع لحمل الامر على الاستحباب
الا انه كما صرحنا به في شرح الارشاد انها غير مستعادة منهي كان الاول وورد في ذكر التسمية و
الثاني في تسميته العدم وللابهام ان العام منهاص كان المستند لان كلا منهما ورد في غير مورد الاخر فلا
تنافي بينهما فيعمل بهما معا ولذا فصل بين ذكر التسمية والابهام في الدفع بجزء منه تسمية العدم
اي التصريح بانها زكوة فلا يجزي ودفعه ان العمومات الناصة بالامتثال بمجرد ايصالها الى
الفقير وخصوص بعض ما في المرسلة انها اذا وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما
شاء يكون بنفسه سماعه كافية في حصول الامتثال وبراءة ذمة الدافع وحصول الملك للقابض ولا حاجة
الى الصبر الى اخر باب التاييد قبول الامر الى بعضها العمومات مع رواية محمد بن مسلم مقتضى
القاعدة وان كان هو التخصيص لكن الحمل على الكراهة هنا اولى ومثله الحمل عليها لو كان عدم
القبول [illegible] استخفافا ودعا الحكم الله فانه يوجب الكفر او الفسق المانع من الزكوة عند جماعة
كما ياتي ولسان الرواية انما هو الزجر والتنزيه اي لا يعطي لئلا يمنع عن هذا العمل الشنيع لا انه يعتبر في
الاجزاء مطابقة قصد الدافع والاخذ ومن هنا يظهر العلة بين الروايتين وان كان الاولى [illegible]
الاولى في عدم التسمية والثانية في تسمية العدم لانا لو فرضنا في المسئلة على قاعدة [illegible] كان في التسمية ايضا
منافيا لحصول الامتثال وحصول الملك الذي اعترضنا [illegible] باطلة الا [illegible] اي حصلنا اتفق
الفقير سبب الحصول الملك اما مطلقا كالارث او مع قصد التملك في الجملة ولو لم يكن موافقا لغرض [illegible]
ما يملكه كالمباحات كما تقرر وبعض مشايخنا لم يحك التصريح بالخلاف وقصده نادر في حصول الملك [illegible] ولاجل
ذلك يقع التعارض بين الروايتين حيث ان الاولى تدل على عدم موافقة القصدين والثانية تدل على اعتبارها
فلابد من الجمع او الترجيح واحسن وجوه الجمع هو حمل الثانية على التنزيه او التاديب لينزجر عن [illegible] حتى
الزكوة والاستنكاف عما رضي الله له ولكن الاجزاء مطلقا خلافا للاردبيلي ثم المستند وبعض مشايخنا
فاشترطوا في الاجزاء عدم التصريح بالخلاف ونافا للمصنف قده والعلامة وغيرهما ممن صرحوا بابطالها
وبعضها فانه داخل في تسميته العدم لا في عدم التسمية نعم الظاهرية التملك في الجملة شرط فلو دس الزكوة

في مالم يحصل الامتثال للدافع ولا الملك للمدفوع اليه للاصل وظهور الجماع في اعتبار قصد الملك
في الجملة ولو دفعها اليه على انه فقير فبان غنيا او جعفت مع لكني فان تعذر كانت ثابتة
في ذمة الاخذ ولم يلزم الدافع ضمانها سواء كان الدافع المالك او الامام او الساعي اما الحكم الاول وهو
الارتجاع مع بقاء العين او مثلها مع الاتلاف فلا خلاف فيه ولا اشكال اذا كان الاخذ عالما بانه
زكوة بل في المستند ان عليه اتفاق محققا ومحكيا ولا فرق بين علم الاخذ بالمسئلة وجهله بها ولا بين علم
الدافع وجهله لعدم استحقاق الاخذ ما اخذه على التقديرين فيجب عليه رده عينا او قيمة كالمقبوض بالعقد
الفاسد وعن كشف الغطاء انه لا يرجع مع علم الدافع والتلف الا اذا غرّها [illegible] لا فرق بين الرد وعدمه
ان كان الصحيح مع العزل او مع الدفع ونقل في المستند عن بعض عدم وجوب الرد عليهم لثبوت الملك ظاهرا
وهذا في صورة علم الاخذ بانه زكوة لا وجه له فان اراد مع جهله بذلك نفيه كلام المصنف والعلامة مدفوع
باني نعم انا يكون في صورة العلم بان مقتضى قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده عدم ضمانه مع التلف
كالهبة وسائر العقود الفاسدة [illegible] المذكورة ويدفع بان هذا ليس من مجاري تلك القاعدة بل من
مجاري عكسها ضرورة عدم كون المدفوع ما يؤخذ على وجه المجان كالهبة والصدقة بل على وجه الضمان عوض
امتناعه على الاخذ بما يستحقه على المالك من الزكوة وان كان منشأ الاستحقاق كونه من افراد الفقراء
المستحقين عليه فهو شبيه المعاوضة بين كلي الزكوة الثابتة في الذمة او العين وبين هذا المدفوع وقد سبق
تحقيق ذلك فيما تقدم في شرح قول المصنف قده ولا يجزي [illegible] كان فلا اشكال في الضمان
مع العلم بانه زكوة وان كان جاهلا به فمع بقاء العين او الجعفت ايضا على الاصح وفاقا للتذكرة خلافا للمحكي عن
المبسوط والمنتهى والعدم مستنده في الاول بان الظاهر كونه صدقة بعضها مندوبة غير الزكوة فلا رجعة فيها لان
الصدقة مطلقا لا رجعة فيها وفي الثاني بانه يحمل للامرين اي الوجوب والندب فكانه اراد المستند لا اصالة
الصحة لان احتمال الامرين لا يجدي في الحكم باللزوم ويرد عليهما ان الظهور والاصل مع القطع بانه زكوة
صرفت في غير محلها لا يحل لها [illegible] او ادعى الدافع انه زكوة فيرجع والاخذ انه صدقة
لا ترجع فهي مسئلة اخرى خارجة عن محل الكلام لانه في بيان الحكم الواقعي لا في حكم التنازع

وعصوبة وبينهما وجهان تقديم قول الدافع لقاعدة اليد ولانه العرببنة وتقديم قول الآخذ لاصالة
الصحة وهذا نظير ما لو تنازعا فقال الدافع انه رشوة وقال الآخذ انه صدقة او هبة بعد تلفها وقبله
في موارد لزوم الهبة ولا يبعد تنزيل مقالة الفاضلين على صورة النزاع فله وجه كما عرفت لكنه مزيف
بان الاصل في اليد الضمان في امثال المقام ضرورة كونها معصية ولتسليط المجاني المانع للضمان بمنزلة
المانع والعمل باصالة عدم المانع في مثال المقام لعله مسلم عندهم ولانه لا يعلم الا من قبله حيث ان
جهات الدفع وغيره من سائر الافعال المشتركة انما تنكشف بنية الدافع ولا تعلم الا من قبله وقبول
القول في مثله ولو مع اليمين مما لا اشكال فيه عندهم نعم لو جرى اصالة الصحة لكانت حاكمة على قاعدة اليد
وقاعدة القبول بما لا يعلم الا من قبله لكنها لا تجري هنا اذ لا تنفع كلها لا تشخص العنوان وانما تفيد
مجرد الصحة بعد احراز العنوان اذا كان بنفسها المسمى صحيح وفاسد فلو احرزنا عنوان البيع او الصلاة
الصلوة مثلا وشككنا في صحته وفساده حكمنا بالصحة واما اذا كان الشك في الصحة ولو فرضنا تلبسنا بهما عن
التردد في العنوان كما في مثل ما نحن فيه فلا فائدة في اصالة الصحة نظير ما لو سمعنا كلاما وشككنا في كونه شتما
او كذبا او معصية جنحيا او كونه سلاما موجبا للرد او دعاء او نذرا او نحوها مما يترتب عليه حكم مع
وصفي فلا يثبت باصالة الصحة العنوان المستتبع لذلك الحكم الوضعي وتمام الكلام في هذا المقام في محل
آخر ولو دفع الى الغني مع العلم بالغنى تصورا او تقصيرا فكذلك يسترجع مطلقا ولو كان المالك
الدافع عالما بالمسئلة بناء على ما هو الحق في المقبوض بالعقد الفاسد خلافا لمن خالف هناك فقال بعدم
الرجوع مع العلم بالفساد والتلف كما في المغصوب عند الاكثر وتمام الكلام في محله هذا كله مع بقاء العين ولو
كانت تالفة فاطلاق المتن وصريح المحكي عن التذكرة في الموارد الاسترجاع والضمان معللا له بفساد
الدفع وكون الدافع العرببنه وقد عرفت حال الدليلين فنقول اما الدليل الاول ففيه ان فساد الدفع انما
يقتضي وجوب الدفع ثانيا على المالك لا جواز الارتجاع اي الضمان فان الآخذ مغرور فلا ضمان عليه كما
كما في شرح الارشاد والمدارك والمستند وجواهر الكلام وغيرها فظهر ان في الاسترجاع التمجيد اقوالا
ثلثة فالمختار هو الاصح لتفصيل بين العين والقيمة وفاقا للجماعة واما الثاني اعني عدم ضمان الدافع

سواء كان هو المالك او الامام او الساعي فلا خلاف فيه في الاجزاء كما لا خلاف في برائة ذمة الدافع
عليهما في محكي المنتهى بعد نفي الخلاف عنه بين العلماء بان المالك ادى الواجب وهو الدفع الى الامام او نائبه
فيخرج عن العهدة والدافع فعل المأمور به وهو الدفع الى من يظن منه الفقر اذ الاطلاع متعذر وامتثال
الامر يقتضي الاجزاء قلت مقتضى القاعدة الضمان لقاعدة الاتلاف مبنيا على انتفائه
اياه في المالك لعدم الفرق بينه وبين الامام او نائبه الا ان يقال ان مثل الوصي والوكيل ونحوهم
ممن يعمل بنيابة عن الغير غير مكلف باصابة الواقع بل بالعمل بما يقتضيه المعتقد بين الناس فلو اخطأ
كان معذورا لضعف المباشر وقوة السبب ولذا نقل بل لعله ظاهر الكل او الجل بعدم ضمان الوصي
فيما يعمل للوصي فلو استأجر ظاهر العدالة للعبادة فبان الفسق لم يضمن لانه مأذون وهو
في انه مصرف المال بنائه بما عنده نظره لا بما هو الواقع وتمام البحث فيه في محل آخر وعلى هذا لا يكون
الفرق بين الامام والحاكم والساعي وبين المالك فلا ضمان عليهم ولو قلنا بان مقتضى القاعدة ضمان
المالك مضافا الى ان ضمان الحاكم انما هو في بيت المال ولا معنى له هنا لان مرجعه الى صرف الزكاة على
الفقراء عن مالهم مثل ما مع ان في نفي الخلاف بل الاجماع كفاية واما المالك ففيه خلاف ما يحكى عن
المبسوط وجماعة ممن تبعه النص عدم الضمان ونقل انه المشهور عن المفيد وابي الصلاح وغيرهم
الضمان بمعنى وجوب الاعادة وعن المعتبر والمنتهى التفصيل بين الدفع مع الاجتهاد في الفقر فسقوط
الضمان وبدونه فثبوته وعزي الى جماعة لنا على ذلك الاول انه دفعها الى من ظاهره الاستحقاق ودفعها
مشروعا فلم يلزمه الضمان كما في الامام ومحصله كما صرح به غير واحد قاعدة الاجزاء ورد بانها غير جارية في محل
النزاع ونحوه مما كان المأتي به مغايرا للمأمور به في الماهية كالامر باعطاء زيد فاعطى عمروا فانها
مختصة بما اذا كانت المغايرة في الخصوصية كفقدان الشرط او الجزء الغير المقوم ونسيانه هذه دعوى
بغير بينة ولا مبينة اذ لا يجدي كلما يتم ولا بما يستدل به على قاعدة الاجزاء في قبال دليلهم لو تم لتم
في المقامين وكما يتم في باب الاجتهاد والتقليد اذا تغير رأي المجتهد او عدل مخونه بالادلة الا على عدم
النقض بقاعدة الاجزاء وكذا باب الخلل وغيره من ابواب العبادات التي منها ما نحن فيه ومع اتفاقهم

الا سند كان العدم الا شادة بقاعدة الاجزاء كيف يدعى الفرق بين الاختلاف في الماهية والاختلاف في خصوصيات
ولذا استدل لهم على قاعدة الاجزاء بالمبدلية ولحوقها بالتي في المقامين البقية وقد يفرق بين الاختلاف في الماهية بين
الاشتباه في التكليف كما لو اعتقد كون التكليف يوم الجمعة مثلا ظهرا وكان في الواقع جمعة او اعتقد كونه
صوما فانكشف كونه صلوة وما الحقها وبين الخطاء في المكلف به كما لو اعتقد كون الصلوة المامور بها هي مع ترك
الركوع والسجود فانكشف كونها صدقة او كقضاء المفقودات وما الحقها لجريان قاعدة الاجزاء في
الثاني دون الاول وهذا ايضا ليس لعموم الدليل وعموم كلماتهم للقسمين نعم قد يقال ان مورد قاعدة
الاجزاء هي العبادات خاصة دون الواجبات التوصلية لان مآل قاعدة الاجزاء الى قيام مصلحة المامور
به في الماتي به بمقتضى الطرق وهذا المعنى انما يتصور اذا كانت المصلحة غير معلومة كما في العبادات واما مع
معلوميتها فلا يعقل فيه احتمال قيام الماتي به مقام المامور به كالواجبات التوصلية فان مصلحتها معلومة
فلا يسقط التكليف الا بحصولها ولا يعقل قيام شيء مقامه ففي الامر باداء الدين مصلحته وصول الحق
الداين اليه ومع فرض عدم الوصول لا معنى لسقوط الامر به ولو امتثله بالطريق المعتبر شرعا والا لزم
الخلف وخروج الواجب التوصلي عن كونه واجبا توصليا وهو محال وحينئذ لا تجري قاعدة الاجزاء في
المقام لان الزكوة المامور بها داخلة في حقوق الناس ولا معنى لسقوط التكليف من دون وصول حق
الفقراء اليهم وفيه ان هذا مبني على كون الامر بالزكوة تكليفا باعتبار الوضع كالامر باداء
الدين وقد تقدم في اوايل كتاب الزكوة وفي جملة من المباحث الماضية انها حكم تكليفي صرف وان تولد
منه حكم وضعي اي ثبت منه حق للفقير على المكلف وهذه ايضا من ثمرات البحث في كون الزكوة من باب
الوضع المستتبع للتكليف كاشتغال الذمة بالدين او من التكليف المستتبع للوضع كوجوب الوفاء بالنذر
اذا تعلق بعين خارجي والصواب ابتناء المسئلة على قاعدة الاجزاء وحيث ان الحق فيها عندنا
العدم خصوصا في الامر العقلي كما هو المعنون في كلماتهم هنا حيث ان هذا البحث يعنون دفعها بزعم المستحق
ينبغي كون الاقوى عندنا كما ان مقتضى القاعدة هنا وجوب الاعادة وهو الدليل على القول الثاني مضافا الى
العموم ما دل على ان الزكوة كالدين وما دل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها موضعها

ومنها

القاضية في ز

ومنها قوة احتمال انصراف العامين الواردين مع الدليل الدال على الاجزاء اذ لولا اصالة الضمان وبل الاجزاء حاكما
على قاعدة الشغل واما ... عدم سقوط التكليف الواقعي بالعدم ويدل عليه صحيح حسين بن عثمان عمن
ذكره ولا يبعد ... عن ابي عبد الله عليه السلام يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه
معسر فوجده موسرا قال لا تجزي عنه وسند الفضل محسنه عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل عارف ادى الزكوة الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال عليه السلام
نعم قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال عليه السلام يؤديها الى اهلها
لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد
ما صنع قال عليه السلام ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى الخبر وعن الشيخ في التهذيب انه قال وعن زرارة مثله غير انه
قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا الخبر وفيه اولا ان موضع الاستشهاد منه
ظاهر في دفعها الى المخالف عمدا بعد العجز عن تحصيل المؤمن لانه لم يدفعها الى اهل كما هو المقام وهو خارج
عن محل الكلام وثانيا ان محل النزاع هو الدفع الى الغني دون المخالف والتعدي عنه ليس مبني على الفحوى
والاولوية الممنوعة كما لا يخفى ولو سلمنا عموم غير الاهل للغني وهو كل من لم يكن مستحقا للزكوة ولو لفقدانه بعض
الشروط فالنسبة بينها وبين الحسنة الاولى عموم من وجه ومحل التعارض هو الدفع الى الغني مع الاجتهاد و
يرجع الى الاصل والعموم القاضيين بعدم الاجزاء كما لا يخفى وثالثا ان السؤال عن الفقير ودعواه الاخذ
داخل في الاجتهاد حينئذ ضرورة كون قوله بمنزلة البينة شرعا بعد اعتبارهما يندرج تحت الاجتهاد
المعتبر في عدم الضمان مع انهم لا يقولون به كما في شرح الارشاد حيث قال في صدق الاجتهاد على دعوى الفقر
ولذا اورد عليه في المدارك بان مقتضى القول بالتفصيل هو الرجوع الى المختار للشيخ من عدم الضمان مطلقا
ولو اريد بالاجتهاد البحث عن حال المستحق زيادة على ذلك كما هو المتبادر فهو غير واجب اجماعا كما نقله في
المدارك فيلزم اناطة الحكم بعدم الضمان بما هو ليس معتبرا في اداء الزكوة كذا اورد عليه في المدارك ويدفعه
انا نختار الشق الاول ولا يرجع الى قول الشيخ لان اطلاقه قاض بعدم الضمان ولو دفعها من غير سؤال اللهم الا
ان يدعى الاجماع على خلافه كما هو ظاهر المدارك حيث نفى الريب في اعتبار السؤال الموجب للاداء ومعناه انه

لو دفع بغير سؤال كان ضامنا اتفاقا وعلى هذا يكون الشيخ وتابعيه ملحوظا بعد السؤال عن التفصيل مرجع
التفصيل ح الى اطلاق عدم الضمان في محل كلام الاصحاب اي الدفع بعد السؤال وهو حسن واقوى الناس
ويمنع عدم جواز عدم اناطة الضمان بالبحث والبحث في دالها لجواز التفكيك بين التكليف والوضع في هذا
المقام كما في الاكل والشرب لمستصحب الليل في شهر رمضان فانه غير مشروط بالفحص عن الفجر في التكليف اي
الاباحة ومشروط به في الوضع اعني عدم القضاء ونحو ذلك مما لا يخفى من موارد اختلاف الوضع والتكليف في
الشرط والاولى في الرد الاقتصار على ما ذكرنا وقد يستدل ايضا بل استدل على التفصيل المذكور بما هو
المعروف في حق الامناء من الضمان مع التعدي والتفريط بترك الواجب وعدمه مع عدمه كان بالسائل يجب عليه
الاجتهاد في ايصال الزكوة الى مستحقيها فان وما اجتهد لم يكن عليه ضمان كسائر الامناء والا كان متعديا
ضامنا وفيه ما لا يخفى وان صدر من اهالي التحقيق لان الضمان المبحوث عنه ضمان اتلاف لا ضمان يد
والقاعدة المذكورة في ضمان الامناء انما هي في ضمان يد بالتلف دون الاتلاف فانه مبني على شيء
اخر وهي قاعدة الاحسان فان كان الاتلاف ماذونا فيه شرعا لم يكن ضمان بسببه لقوله ما على المحسنين من
سبيل وان كان غير ماذون فيه كان ضامنا كاتلاف الاطباء والحاكم والمعلم وغيرهم مع خطائه وان
كان ماذونا في الفعل الذي ترتب عليه التلف ومقام تحقيقه مقام اخر وقد تقدم بعض الكلام فيه في
غير واحد من المسائل الماضية فظهر ان الاصح هو القول الثاني من الضمان مطلقا وكذا لو بان ان المدفوع
اليه كافر او فاسق او من تجب عليه نفقته او هاشمي وكان الدافع من غير قبيله فان مقتضى القاعدة
في الجميع وجوب الاعادة لو كان الدافع هو المالك مع عدمه اذا كان هو الامام او نائبه الخاص او العام
لكن المحكي عن بل الاكثر فيما لو ابعدم ضمان المالك هنا ايضا وقد عرفت ما فيه من المنع الا ان الظاهر
عدم الخلاف هنا الا من المفيد وابي الصلاح المخالفين في المسألة الاولى بل عن ظاهر المختلف دعوى
الاجماع في هذه الصور كلها وان احتمل الاجماع اتفاقهما خصوص الخصم في المسألة الاولى لا اتفاق جميع
العلماء وعن صاحب الذخيرة دعوى قطع الاصحاب به وكيف كان فقد عرفت ان مقتضى القاعدة عندنا
عدم ثبوت قاعدة الاجزاء مطلقا مخصوصا في امثال المقام الشبيهة بالدين هي الاعادة لكن قد يقال ان

رسلة

لكن مقتضى ما
مرسلة حسين بن عثمان المتقدمة تخصص حجة في المخالف ويتم بامداده بالايمان المؤكد بهو حسن
القول بالتفصيل بين الاجتهاد وعدمه هنا ولم يصرح به احد وان لم اجد مصرحا منهم بالفرق بينهم
وان لم اجد مصرحا منهم بالفرق بينهم فانه لم يكن اجماع مركب على بطلان التفصيل هنا بالمسألة
ما رق بين هذه المسائل ومسألة الفقير الغني ويبقى العمل بها لا يمنع ظهورها في كون
الدفع الى المخالف على الاصل الثابت في الشيعة في الحكم الشرعي الواقعي دون الموضوعي لامكان منع
الظهور لولا امارات او عيان سابقا حيث قلنا ان مورده الدفع الى المخالف عادة لا يكون ذلك
الا لاجل الجهل بانه لا يجوز دفع الزكوة الى غير الامامي ولامكان دعوى الغوي او الظاهر اما انه
اذا كان الاجتهاد في الحكم الشرعي مجزيا كما بنا في صورة الامر بالزكوة مع القطع بكون المدفوع اليه من
اهل الاستحقاق كالاجتهاد في الموضوع مع الجهل بالحال بطريق اولى هكذا اذا قلنا بان مورد المنع
المهدي الى المخالف جهلا بالمسألة كما هو الظاهر ولو حملناها على الشبهة في الموضوع نفي العمل بها لان موردها
اعني الدفع الى المخالف لمثال الامر وهو ان الفحص في الشبهة الموضوعية غير واجب اجماعا وظاهرها وجوب
الفحص فيجب طرحه او تاويله فلا يكون حجة ويمكن دفعه اولا بانه لا مضايقة في الالتزام بوجوب الفحص عن
الامامي من باب الحقنة وعدم جواز تصديق المدعي لذلك مطلقا للاصل وعدم الدليل عليه فيما يجب
اليه في سماع دعوى الفقر حيث قلنا ان دليل السماع مختص بدعوى الفقر ولا يتعدى منه الى دعوى
سائر الاوصاف وسيجي ايضا تفصيل الكلام فيه في ذيل قول المص فيسمع دعوى الكتابة او يقال بوجوب
الفحص عنه في عصر الباقر خاصة نظرا الى استتار الشيعة في ذلك الزمان واختفائهم عن اعين
الناس لشدة التقية فلا مانع من القول بوجوب الفحص عنه وعدم اعتبار الاصول والامارات مع وجودها هناك
كما هي القاعدة في الموضوعات الخفية وثانيا بمنع ظهورها في وجوب الفحص وان كان معتبرا في عدم
الضمان لما عرفت ان فرق امكان التفكيك بين الوضع والتكليف هنا كما في بعض الموضوعات وكيف كان
فالظاهر جواز الاعتماد على المرسلة فيما هو المشهور هنا من عدم الضمان اذا بان المدفوع اليه فاقدا لاحد
الاوصاف المذكورة وان كانت المسألة غير صافية عن الاشكال بعد شيء وهو ان المحكي عن العلامة قده

وجماعة منهم منا، ودفع المالك الى عامله بقاً لو ادا بالضمان هنا اما نبين الحال وكشف خلاف عمله في
محكي البيان بعدم جواز جعل تملكه وتعذر فيه المحقق والشهيد الثانيان والاردبيلي وصاحب المدارك
قدس سرهم وعزم على بشرك مصيب الاجزاء في الجميع ورده بان الامر انما يدل على الاجزاء اذ المستفيد من
الادلة اشتراط التكليف به على الظاهر ولعل هو الا الصفات المعتبرة في متعلق التكليف اي المستحق لكونها
امورا خفية يتعذر او يتعسر الاطلاع عليها فلابد من الاكتفاء بما ادى اليه النظر والاجتهاد واما اصل عنوان
التكليف فلابد فيه من مراعاة الواقع دون الاعتقاد الذي لا يغني من الحق شيئا فاذا امر المولى باعطاء
العادل مثلا لم يترتب على حصول الامتثال باعطاء العادل الظاهري للواقع الذي يعتقد كونه عادلا ثم انكشف
الخلاف حصل الامتثال لكون الامر للاجزاء، واما اذا اخطأ في اصل عنوان الاعطاء بان تخيل بزعم انه اعطاه
فلم يعطه ما حصل الاجزاء عنه بما اعتقد ولذا صحوا المستفتى فما اذا كان المدفوع اليه عبد المالك جزاء
مما لو كان عبد الغير فانه مثل بطانه في حصول الاجزاء نظرا الى تحقق الاخراج فيه بخلاف عبد المالك فانه
الدفع اليه دفع الى نفسه فلم يتحقق الاخراج اصلا حتى يحصل الاجزاء، ونسب انه لا فرق في دليل الاجزاء بين
المقامين ودعوى نصا الجواز في الاول به دون الثاني بكلام فان الحق التفصيل وكذا دعوى المغايرة
الاجزاء من الادلة في الاول دون الثاني فانه ايضا تحكم وسقط نعم قد يقال هنا بحسب ما قلنا في الفرق بين
دفع الاصيل ودفع الوكيل والنائب كالامام والنائب حيث قلنا ان النائب لا يجب عليه الدفع الى الفقير الواقعي
بل الى من يساعد عليه نظره واجتهاده فاذا اخطأ لم يكن عليه ضمان وان بقي المدفوع في عهدة التكليف
بخلاف الاصيل فانه مكلف بالدفع الى مستحقها واقعا وان كان الطريق اليه هو الاجتهاد فاذا اخطأ وجب عليه
الاعادة ومثل ذلك يأتي ايضا في الفرق بين الخطأ في وصف المستحق وبين الخطأ في اصل عنوان الفعل
المأمور به كالاخراج [illegible] ان يقال ان الواجب على المالك ليس هو الدفع الى المستحق الواقعي بل الى من يؤدي
اليه اجتهاده لان الاطلاع على الباطن متعذر او متعسر كما اشار اليه في المنتهى في الاستدلال على عدم ضمان
الامام [illegible] والحاكم فاذا اجتهد ودفع الى من ظنه [illegible] فظهر خطأ فقد امتثل ما عليه وبرئ ذمته من
التكليف وان لم يصادف الواقع بخلاف اصل الدفع والاخراج فان ظاهره وباطنه سواء [illegible] لزوم مطابقة

الظاهر

الظاهر للباطن في الاجزاء، فان حسن بعضهم اصلا ونوعا من سقوط التكليف وعدم الضمان في غير
الاصيل مطلقا ايضا اول الكلام وعدم ضمان الحاكم لعله لمنافاة الضمان للمنصب او للعسر والحرج
او نحو ذلك مما هو مختص به وكذا الوصي لو قلنا فيه ايضا بعدم الضمان لعله لعدم في صرف ذلك حقه بوجوب
صرف المال الى الاهل باجتهاده على خلاف غيره والامانة في سائر الامانات فمقتضى القاعدة الضمان ولو كان الدافع
نائبا مجتهدا معذورا ولذا يضمن الملتقط لو دفع اللقطة الى من زعم ملكه بالبينة وان لم يضمن لو دفعه بحكم
الحاكم لضعف المباشرة في جنب السبب في الثاني وكذا الحال في الوكيل فان الحكم بعدم الضمان فيه ليس ببعيد وكيف
كان فالمعتمد هو الاجزاء لو كان دون [illegible] ودون عدة الامانة ولا شيء اخر فان كان فهو [illegible] بالجملة
ضمان المالك لو بان الاخذ من هذه الصفات كلا او بعضا والثاني من الاصناف العاملون وهم عمال
الصدقات اي الساعون في جبايتها وتحصيلها وتحصينها وحفظها وكتابتها وحسابها وقسمتها
اي افرازها عن مال المالك ونقلها الى المستحقين وقد اشبه هذه الامور بلا خلاف فيه بل من بعض
العامة وهو ابو حنيفة ويجب ان يستكمل فيهم اربع صفات التكليف والايمان والعدالة والفقه
لا عن تقليد كما هو الظاهر ولو اقتصر على ما يحتاج اليه في عمله من معرفة مقدار الواجب والنصاب
والمستحق ونحوهما جاز خلافا للظاهر الاكثر بل لو اقتصر على السؤال عن العلماء تقليدا من دون فقه
جاز كما مال اليه في محكي المعتبر واستحسنه في المدارك لاطلاق الاية وان لا يكون هاشميا بلا خلاف
محقق او منقول الا ما يحكى في قوم في محكي المبسوط لكن عن المختلف ان هذا القول من المجتهد وفي اعتبار
الحرية تردد وخلاف من ان العامل يملك نصيبا من الزكوة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل وهو
المحكي عن الشيخ ومن حصول الغرض بعمله وكون العمالة نوعا من الاجارة الصالح لها العبد مع
اذن السيد وهو المحكي عن المختلف والمحرر بل المعتبر ونفى عنه البأس في المدارك وهو كذلك ثم
ان هنا امورا لابد من التنبيه عليها الاول ان مقتضى قول ابي حنيفة من انكار هذا الصنف
الصنف من مستحقي الزكوة كون اجرة عمل السعاة على الامام يؤديها من بيت المال الذي
سهم سبيل الله فلا يزاحم حصة الفقراء ولا حصة بقية الاصناف بل يجب تقسيم الزكوة من على

غيرهم وهذه فائدة الخلاف بين العامة في كون ما يأخذه العامل اجرة او زكوة وههنا فوائد اخر
مثل ما قالوا انه يسبب لتكميل حصة العاملين الزكوة لو نقص عن اجرته على القول بكونهم اجراء لا
يجب من الزكوة شيء بل من غيرها كما لا يخفى **الثاني** ان هذه الاوصاف انما تعتبر في العامل المنصوب
من الامام او الحاكم لو قلنا به واما غير المنصوب فلا يعتبر فيه قطعا لان كل احد صالح للعمل في الزكوة فيجوز له
وبذل للتصرف فيها وما مر من الاوصاف والمراد بالمنصوب غير الاجير وان كان مستفاده من نيابة الامام
كما يأتي لان العمل في الصدقات تارة يلاحظ من حيث كونه منصبا من المناصب كتولية امر الايتام وقد يلاحظ
من حيث كونه عملا محترما فاستؤجر له فالعامل على الثاني كسائر الاعمال وعلى الاول منصب الهي لا يليق الا
بالجامع للصفات المذكورة **الثالث** ان في ثبوت صنف العامل بالمعنى المذكور من الغيبة
لمكان الخلاف من عموم الاية وعموم ادلة ولاية الحاكم وان ومن ان عموم الاية يراد به المعهود
حذرا من لزوم تخصيص الاكثر لان كل من يعمل في الزكوة بدون نصب الامام ليس من اقسام مستحقيها
قطعا ولو كان اجيرا للعامل كالحادي فلا بد ان يكون المراد منهم طائفة خاصة ولعلهم من يعمل
باذن الامام عليه السلم ولا احتمال يسبب للاجمال بعد ما كان المراد بالعام هو المعهود دون العموم نعم
وعموم ادلة الولاية ايضا ممنوع كما نقرره لما تقرر في محله من انها غير شاملة لا سقاط المنزلة اذن
الامام اذا احتمل لانا نعلم كون بعض الامور من خصائص الامام وليس قابلا للنيابة وبعضها قابلا
لها فاذا شككنا في جواز شيء للحاكم كان هذا مثل المصداق في العام المخصص وقد ثبت في محله
عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كذا قيل وفيه انه لو كان في ادلة ولاية الحاكم تمام
ما يدل على ولايته على كل شيء كان للامام فالعلم بان بعض الامور من خصائصه لا يمتنع في التمسك به
وهذا ليس من الشك في المصداق الذي لا نقول بحجية العام فيه لعله ان هو اذا كان منشأ الشك
الامور الخارجية بحيث لا يرجع الى الشبهة الحكمية التي مرجعها الى الادلة بل هو مثل الشك في كون هذا
الشرط مخالفا للكتاب والسنة او غير مخالف لهما فانه يرجع فيه الى عموم ادلة الشروط وان كانت مخصصة
بما لا يكون محللا للحرام او محرما للحلال وبما لا يكون مخالفا للكتاب والسنة نعم لو قيل ليس في ادلة الولاية

ما

ما يدل على عموم ما كان وجها وقد يقال ان ما نحن فيه ليس من فروع عموم الولاية حتى ينفع عموم دليلها
بل في ثبوت جميع مناصب الامام عليه السلم للفقيه مثلا الامامة في صلوة الجمعة من مناصب الامام
فاذا شككنا في ثبوت هذا المنصب للفقيه ايضا لم ينفع فيه عموم ادلة الولاية ونصب العاملين من
هذا القبيل لا من قبيل الولاية على شيء محتاج الى الولي وتمام الكلام في محله ولا فرق بما ذكرنا بين
القول بوجوب دفع الزكوة الى الحاكم او استحبابه وعدمه ولصاحب المستند تفصيل حاصله
جواز نصب العامل للفقيه بل وجوبه في بعض الصور من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على
القول بوجوب الدفع اليه وسيأتي تحقيق الحال في المقام وسائر ما يناسبه حيثما نتعرض له ثم انه
بعد بيان الاصناف والامام مخير بين ان يقدر لهم جعالة مقدرة او اجرة عن مدة مقدرة
وبين ان لا يجعل لهم شيئا من ذلك فيعطيهم ما يراه كما في محكية الحلبي وقد ذكر الشهيد وغيره انه
على تقدير التعيين لو قصر سهمهم عن اجرته المعينة اتمه الامام عليه السلم من بيت المال ومن باقي
السهام ولو زاد نصيبه عن اجرته فهو لباقي السهام **قلت** وتفسير ذلك ان ما يعطى
العامل من الزكوة لا بد ان يكون بقدر اجرة عمله لا ازيد منها ولا انقص وعلى هذا الاعتقاد بين
العزل بالبسط والعزل بعدمه وهذا ايضا مطرد في بقية الاصناف مثل الغارمين والخادم فما في
المدارك من ابتناء ما ذكره الشهيد وغيره على القول بالبسط منظور فيه **والصنف الثالث**
المؤلفة قلوبهم وهم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد ولا تعرف مؤلفة غيرهم عند جماعة منهم
الشيخ في محكي المبسوط والخلاف والمص وغيرهم وقيل ان احدهما انهم قوم من
المسلمين ضعفاء الاسلام مرتابون في تصديق النبي صلى الله عليه واله في بعض ما جاء به فيعطون من
الزكوة تأليفا لقلوبهم لتقوى نياتهم ويتأكد ايمانهم ويرسخ في قلوبهم كما عن المفيد في كتاب
الاشراف وغيره وثانيهما انهم اعم من القسمين وربما قيل برابع وهو الاعم منهم ومن الذين يستمالون
قلوبهم لتقوية الاسلام اذا توقف عليه سواء كانوا كفارا او مسلمين كاملين او ضعفاء والمشهور
المدعى عليه الاجماع في محكي الخلاف هو الاول والمستفاد من الاخبار هو الثاني واطلاق الاية فاحتمل [illegible] الجميع

بالثالث بل الرابع والتحقيق فيه ما عرفت في العاملين من عدم الدليل على ثبوت هذا السهم في زمان
الغيبة لان اطلاق الاية ممنوع بالاجمال كما عرفت في العاملين وعموم ادلة النيابة ايضا غير ناهضة
بجواز التأليف للحاكم لاحتمال الاختصاص بالامام عليه السلام نعم لا مانع من دخوله في سهم سبيل الله بناء
على عموم كما يأتي وذكر في الروضة ان سهام المؤلفة للمؤلفة وهو سقوط لشأنهم وليس بالمعنى فلا
يلتفت اليه ولا تغفل والرابع في الرقاب وهم ثلثة المكاتبون والعبد الذي تحت الشدة و
العبد يشترى ويعتق وان لم يكن تحت الشدة لكن مع عدم المستحق وزاد رابع وهو من وجب
عليه الكفارة ولم يجد فانه يعتق عنه وفيه تردد للاصل نعم يحتمل دخوله وهو المسكين من
المطلوب لا يجد شيئا فيعطى من الصدقة ويفك من الاسر وانما عدل هنا الى في عن اللام الى
في لوجوه ذكرها في كنز العرفان احدها ما اشار اليه في الروضة ونقله في المدارك عن المحقق
وهو ان الاربعة الاولى يصرف المال اليهم ليتصرفوا فيه كيف شاؤوا واما الاربعة الاخيرة فلا
يصرف المال اليهم بل يصرفونه في جهات خاصة لا يجوز لهم التعدي لان سهم الرقاب لا يصرف
الا في التحرير وسهم الغارم لا يصرف الا في قضاء الدين وسهم سبيل الله لا يصرف الا في الجهاد او في
جهة اخرى خاصة لو عممناه من الجهاد الى غيره كالحج والزيارة والتزويج فناسب اللام المفيدة
للاختصاص بالاربعة الاولى وفي الدالة على الظرفية للاربعة الثانية الثاني ما في الكشاف حيث قال انما
عدل الى في للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعاء فنبه على انهم احقاء
على ان يجعلوا مظنة للصدقات وتكرير في في سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب
والغارمين الثالث ما في كنز العرفان وهو ان ظاهر اللام يدل على الشركة و[illegible] بخلاف في
كما لو قال هذا المال لبني تميم او قال في بني تميم فان الاول يدل على مساواتهم فيه وكونهم شركاء
والثاني انما يدل على انه يوضع فيهم واما الشركة فلا وهو لا ينافي تخصيص هذا المال وذلك المال
ببعضهم ولذا لم يقل احد بوجوب البسط على الاربعة الاخيرة وانما قالوا به في الاربعة الاولى وانا اظهر [illegible]
الصحة هو الاول كما يظهر بالتأمل وكيف كان فالقسم الاول وهم المكاتبون فلا خلاف فيه ولا اشكال

فتوى

فتوى ونصا في كونهم المراد بالاية وان اخذ سهام الزكوة ما يعرف في فكاك رقاب المكاتبين بل عليه
الاجماع في محكي المبسوط والسرائر والغنية صريحا والمنتهى ظاهرا كما في المدارك وبه خبر [illegible] وعن التهذيب
والكافي مرسلا الى ان [illegible] عن الصادق عليه السلام انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها
قال يؤدى من مال الصدقة ان الله تعالى يقول وفي الرقاب واطلاقه كما [illegible] يقتضي عدم الفرق بين اداء البعض
وعدمه ولا بين المشروط والمطلق وان قيد بالاول في [illegible] بل عزى الى الاصحاب [illegible] باعتبار
القيد الاول المذكور فيه اي العجز كلام يأتي ثم ان ظاهره كما هو مقتضى القاعدة توقف الاعتاق
على اجراء صيغة العتق بعد الشراء لانه من الامور التي تحتاج الى الصيغة لكن حكى بعض الحواشي انه ان نوى
العتق حين الشراء حصل العتق والا احتيج الى الاعتاق بل عن زبدة البيان احتمال العتق بمجرد
الشراء وربما وجه بظهور الاية في حصول الفك بمجرد دفع الصدقة وفيه ما لا يخفى خصوصا مع ظهور
[illegible] في خلافه نعم قد يوجه بانه لو لم ينعتق بمجرد الشراء وبقى رقا مع اجراء الصيغة لزم الملك بلا
مالك بعد دعوى كونه ملكا للفقراء لا معنى له مع عدم كون الثمن من مالهم بل من سهم الرقاب ويزيف
بان الزكوة ملك لاربابها ما لم يكن فيهم مانع نعم اذا كان في بعضهم مانع كانت ملكا للغير ورقبة العبد
المشترى من سهم الرقاب لا يمكن ان يكون لهم فيقتضي ان يكون ملكا للغير فلا يلزم الملك بلا مالك
[illegible] والا ظهر [illegible] الاتفاق على الاعتاق بعد الشراء ووقت النية وقت دفع الثمن او العتق كما
في الروضة وعن [illegible] الثاني [illegible] ان [illegible] للعتق ولكل وجه وان كان الاوجه وجه
ثالث وهو [illegible] وقت الدفع لانه الوقت الذي اخرج فيه الزكوة فلو تجرد عن النية لم يكن العبد مشترى من
الزكوة بل الابتداء يكون قاصدا لان يكون الثمن من الزكوة وقت الشراء ايضا فهذا لكن جعل وقت [illegible]
النية وقت الشراء كما هو مقتضى القول بحصول العتق بالشراء من دون حاجة الى الاعتاق بعده ولو مات بلا وارث
بعد ان حصل له مال فهل يكون وارثه الامام او الفقراء او ارباب الزكوة جميعا وجوه تأتي في زكوة
الفطرة كما يأتي ايضا الفرق بين هذا القسم والعبد الذي يشترى من سهم سبيل الله واما القسم الثاني
فهو [illegible] مما لا خلاف فيه نصا وفتوى بل عن المبسوط والخلاف والانتصار والسرائر والغنية والمنتهى وكذا

الاجماع عليه ويدل عليه ايضاً ما رواه الشيخ صحيحاً عن عمرو بن ابي نصر كما في المدارك عن الصادق عليه السلام في
الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها نسمة ويعتقها فقال اذاً يظلم قوماً آخرين
حقوقهم ثم مكث ملياً ثم قال الا ان يكون عبداً مسلماً في ضرورة فيشتريه ويعتقه والمراد بالضرورة عند
الاصحاب الشدة واما لو هاالى العرف وعدّ بعض منها تأخير الصلوة عن اول وقتها وصحت كما ان هذا
على الاطلاق غير بعيد بل شرط بعض فيه الدوام فلا عبرة بالتأخير احياناً وفيه ايضاً ما لا يخفى لان
المتبادر من الضرورة والشدة تحمل المشاق المذمومة في الخدمات الراجعة الى العبد في الماكول والمشرب
ونحوها كيف والضرورة بالمعنى الاعم الشامل لمثل تأخير الصلوة عن وقتها عامة لجميع العبد الا من شذ وندر
فيلزم تخصيص الاكثر واما القسم الثالث فهو المعبر عنه عليه بقولها في كلام الاصحاب بعد بعد عنه ما في المنتهى
ويدل عليه بعد الاجماع ما رواه الشيخ في الموثق كما في المدارك وغيره عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فاشتراه
بتلك الالف التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك قلت فانه لما اعتق
وصار حراً اتجر واحترف فاصاب مالاً كثيراً ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال عليه السلام
يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم ثم ان ظاهر الاصحاب بل كاد ان يكون
صريحهم دخول هذه الاقسام في سهم الرقاب لكن في المستند وجواهر الكلام التأمل في ذلك نظراً الى عدم دلالة
الروايتين عليه فان جواز العتق باحد الشرطين اعم من ان يكون من سهم سبيل الله كما هو صريح المحكي
عن الروضة واما الاجماع فهو مسلم في القسم الثاني ولا يسلم في الثالث لان ظاهر جماعة من الاصحاب منهم ... حيث تفسيرها
على القسمين الاولين خروج الثالث كما نص في محكي النهاية والجمل والمبسوط والمغني وفي الانتصار وابن زهرة
في الغنية والعلامة في المختلف وكذا ابن علي على ما نقل عنه وفيه ان المنافي من افراد العتق من الصدقة معلوم حتى ما
ليس فيه احد الشرطين اي الشدة او عدم المستحق كما يأتي بيان مصارف سهم الرقاب لا بيان القربة المطلقة بل يمكن ان
يستدل عليه كما في شيخنا الاستاد قدس سره بالرواية الواردة في الكتاب حيث استدل عليه السلام في جواز شراء ابنه وعتقه
بقوله تعالى وفي الرقاب في آية الزكوة فانه يكشف عن عمومها للاقسام وبطلان دعوى الاجمال او العهد في الرقاب

وليس

وليس هذا الاستدلال من الاستدلال بالعام لعمومه وبعضها دليل على ان وجه الاستدلال بها كما يتفق احياناً في
بعض الاخبار ونظيرها ورد في الاستدلال على كون الكتاب مطهراً بانه رب الماء والكتاب واحد كيف كان فهذا
امر بديهي لا ينبغي الارتياب فيه ولا اشكال وانما الاشكال في اصل اعتبار الشرطين من اطلاق بعض الاخبار وتنافي
التقييد باحدهما في الروايتين المتقدمتين فيجب العمل بهما حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص ومن
هنا صار الخلاف عظيماً فعن ظاهر المفيد والانتصار والمراسم والسرائر والنافع والقواعد والارشاد
وحواشي الالفية للشهيد الثاني والمسالك والكنز والمسالك عدم الاشتراط وهو خيرة شرح الارشاد
للاردبيلي وصاحب المدارك مع الكراهة كما صرح بها الاستاد قدس سره بما حكي عن دروس وظاهر
المقتصرين على القسمين كالشيخ وجماعة ومع عدمه انفاء الاشتراط عن الروضة لتفصيل بين الشراء من سهم
الرقاب فلا يجوز الا مع احد الشرطين وبين الشراء من سهم سبيل الله فيجوز مطلقاً وهو خيرة بعض مشايخنا حجة
الاولين اطلاق بعض الاخبار كصحيحة ايوب بن الحر اخي اديم بن الحر المعتضد عن العلاء قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه في بدن بيد اشتريه من الزكوة واعتقه قال
فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالاً قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه يشترى
بسهمهم وفي حديث آخر بمالهم وصحيحة ابي محمد الوابشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله بعض
في بعض الكتب بكسبهم
اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة ومجيئه القول الثاني ما
عرفت من انهما مطلقان فيجب تقييدهما بروايتي الضرورة وعدم وجود المستحق وفيه ان الجمع بينهما
كما يمكن بالتقييد كذلك يمكن بحمل المطلق على الكراهة والتقييد وان كان اولى من المجاز الا ان الامر هنا
بالعكس اما اولا فلان الكراهة من المجازات الراجحة المقدمة على جميع الوجوه المخالفة للظاهر
حتى التخصيص والتقييد كما يشهد به بناء الاصحاب خصوصاً في العبادات فان بناءهم فيها على الجمع بين مطلقها
ومقيدها بالاستحباب او الكراهة اكثر من الجمع بالتخصيص او التقييد كما لا يخفى على الخبير بطريقتهم خصوصاً
في العبادات مضافاً الى انتفاء ما يدل على التحريم في الرواية فان قوله عليه السلام اذا يظلم قوماً آخرين ليس
بظاهر في التحريم والمنع الالزامي فان كان الظلم قبيحاً عقلاً وشرعاً الا ان ... محرم قطعاً فان

وترك الاولى والعدول عن الاهم الى غيره من ايجاد الظلم مع عدم كونه حراما قطعا فانهم واما ثانيا فلان
الجهة صالحا لمعنى ثانيا بعد فرض جواز الاعتاق من سهم سبيل الله مطلقا ولو مع عدم الشرطين كما صرح به جمع
من غير نقل خلاف بين القائلين بعموم سبيل الله وعدم اختصاصه بالجهاد ودعوى انصرافه الى الامامية اي
المنع من صرف سهم الرقاب لا من سهم اخر خلاف ظاهر الكلام اذ ليس في الرواية اشارة الى هذا ولا وجه له
ايضا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان المراد انه سأل عن حكم الشراء ولم يسأل عن حكم الشراء من خصوص سهم
الرقاب حتى يجيبه الامام عليه السلام بالمنع من جهة السؤال عنه خاصا فحمل السؤال الراجع على
السؤال عن خصوص سهم الرقاب لا شاهد له بل مقتضى ترك الاستفصال كون كلام الامام ع جوابا عن
السؤال مطلقا فيلزم منه المنع من الشراء من الزكاة مطلقا ولو كان من سهم سبيل الله ولا يقولون
به فكيف يحملون الرواية على الحرمة ولذا ذهب في المدارك وحاشية الروضة للجمال الذي ثم الى
جواز العتق مطلقا ولو مع عدم الشرطين مع الكراهة القا... الى قصور الرواية المعتبرة عن تقييد
اطلاق الروايتين القاضيتين بعدم الاشتراط ونسب الى شيخنا الاستاد قدس سره في درسه
واما الرواية المشترطة لعدم المستحق ففيه اولا ان الشرط يحتمل كونه في الجواب بل في السؤال فلا دلالة
له على تقييد جواز العتق بعدم المستحق وثانيا ما ذكرنا في الرواية المشترطة للضرورة والشدة
فانه قرينة على الكراهة في الموضعين وحجة القول بالتفصيل المختار في الروضة لعله
منع ورود الروايتين المطلقتين في سهم الرقاب لعدم دلالتهما عليه فيعمل بهما اذا اشترى من سهم
سبيل الله جمعا بينهما وبين روايتي اشتراط الشدة او عدم المستحق وفيه ما عرفت سابقا من
ظهور الرواية الواردة في المكاتب معللا له بقوله تعالى وفي الرقاب في كون كل ما يصرف في فك الرقاب
داخلا في سهمهم حسبما عرفت سابقا وايضا يرد عليه ما في المدارك فانه بعد ان نقل عن جماعة
التفصيل المذكور اورد عليه بان الرواية الاولى يعني رواية الحلال ظاهرة في خلافه اذ المتبادر منها
وقوع الشراء بجميع الزكاة لا بسهم الرقاب خاصة فكيف يحمل على ما كان الشراء بسهم سبيل الله ويؤيده
الولاء دلت على كونه ولانه لاهل الزكاة معللا بانه اشترى من سهمهم او من مالهم على خلاف الرواية

فان

فان هذا بناء على ان الفقيه حملها على كون الشراء من سهم سبيل الله ومثله موثقة ابي بصير المتقدمة المصرحة
في ان وارثه الفقراء لانه اشتري من مالهم فان هذا ايضا بناء على التفصيل المذكور ولذا قال
في المستند وعني ان الروايات جرت لها بين مطلقة من حيث كون الشراء من سهم الرقاب او من
سهم غيره فلا وجه لحمل الرواية المشترطة للشدة او عدم المستحق على الشراء من سهم الرقاب وحمل
الروايتين المطلقتين على الشراء من سهم سبيل الله بلا شاهد مع ان في حمل رواية الشدة على سهم
الرقاب ايضا اشكال اخر وهو ظهور التعليل بالظلم على الفقراء في كون الشراء من مالهم لا من سهم الى
الرقاب اذ لا ظلم حينئذ ... وكذا في رواية عدم المستحق فانه وقع مصرحا بكون الشراء من مال
الفقراء اللهم الا ان يوجه بان الاصل في تشريع الزكاة هم الفقراء كما دل عليه الاخبار وما ذكره
بعض مشايخنا ... بعد ان اختار ... جواز الشراء من الزكاة ... عموما
خصوص سهم الرقاب المذكور في الاية ... تقييده بالروايتين ... حمل المطلق على المقيد
وان كان ... فلا تعارض بينهما لوجوب العمل باطلاقهما ففيه انا نختار الاول ونمنع لزوم
التقييد لما بينا فظهر ان الاصح عدم الاشتراط وجواز الاعتاق من سهم الرقاب في الحالات الثلث
مع الكراهة في الحالة الثالثة الفاقدة لشرطي الشدة وعدم وجدان المستحق واما الرابع
فيدل عليه ما في تفسير علي بن ابراهيم عن العالم عليه السلام في تفصيل اقسام المستحقين وفي الرقاب
قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطأ وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم
ما يكفرون وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وهذه هي الرواية التي اشار
اليها المصنف رحمه الله بقوله مرسلة ولهذا طعن في المدارك وغيره في سنده الذي هو متقاضية نسبة صاحبها
الى الرواية بل عن التذكرة نسبه الى رواية علمائنا فلا قدح فيه من جهة السند واما الدلالة
فما اوردوا عليها بانها تدل على جواز اعطاء كل من عليه الكفارة وان لم تكن رقبة كما في قتل الصيد
فكيف يكون ذلك من سهم الرقاب فلابد ان يكون من سهم اخر وهو خارج عن محل الكلام وعن
المبسوط الاصوب اعطاؤه من سهم الفقراء وعن المصنف انه اعطاه من سهم الغارمين ولعله لعدم

اعتبارها عندهم للارسال او لعيب اخر وفيه ان الشهرة جابرة لضعفها ودعوى الشهرة في
الرواية لا في العمل مدفوعة اولا بانه لا حاجة الى الشهرة في العمل اذا كانت مشهورة في الرواية نعم
لا بد ان لا تكون مهجورة مطروحة وهو هنا موجود وان لم يكن العمل بها مشهورا الا ان جمعا من
الاصحاب قد عملوا بها كما في ظاهر المبسوط والمختلف والتذكرة وصريح النافع والحدائق و
ثانيا امكان دعوى الشهرة في العمل ايضا فتامل نعم هذه الرواية مبنية على جواز الانعتاق
عمن عليه الكفارة من غير توكيل ولا استنابة ضرورة دلالتها على شراء العبد وعتقه عمن عليه
الكفارة من غير اذن منه وهو يعطي ان معناه ذلك لان العمل بمقتضاه حينئذ تقييد بما بعد الاستيذان
عملا بمقتضى القاعدة او تقييد العتق بما بعد تمليك العبد لمن عليه الكفارة لكونه من مصارف
الزكوة اوفق بجواز العتق عن الغير في خصوص المقام وان منعناه في سائر المقامات للرواية
ولقد حسن في محكي الحدائق حيث شدد الانكار على من حملها على غير سهم الرقاب للاشكال المذكور
اعني جواز اعطاء الكفارة لمن ليس عليه رقبة كقاتل الصيد اذ لا مانع من دخول هذا القسم في
المراد من الرقاب وان لم يكن فيه رقبة حقيقة لما قيل في توجيه ذلك من ان التكفير عمن عليه
الكفارة فك لرقبته عن اشتغال الذمة فلا مانع من الحاقه بالعتق بعد ورود النص ولا يرد النقض
باداء الدين وان كان فيه فك الرقبة لمديون لاختصاص بغيره ودفع بعض الاشكال المذكور بان ورود
الرواية في تفسير الرقاب قرينة على ارادة خصوص العتق من الكفارة المخيرة او المرتبة وهو حسن لو
لم يذكر فيها كفارة قتل الصيد واما الخلاص فهي الحاق الجنيد ولعل وجهه القياس بمن عليه
الكفارة او بالغارم كما هو مذهبه ثم ان الخلاف في عموم الرقاب لغير المكاتب وعدمه انما يظهر على
القول بالبسط او لنا ذكره كما في الروضة وغيرها فعلى المشهور من عدم وجوب البسط لا ثمرة له بناء على
عموم سهم سبيل الله لكل قربة كما هو المشهور فثمرة الخلاف موقوفة على احد امرين اما البسط واما اختصاص
سبيل الله بالجهاد والكاتب انما يعطى من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه في كتابته وان كان التحول
الاكثر للاهمال بعد عدم عموم مسئلة استحقاق الهدية لو لم نقل بظهور دها في اعتبار عدم المال المذكور في

السؤال

تفسيره د

السؤال خلافا للمحكي عن اطلاق جمع من الاصحاب وعن البيان اعتبار فقره كسببه وهو صيد خلافا
للمحكي عن المدارك فجوز الاعطاء ولو كان قادرا على تحصيله بالكسب نظرا الى الاطلاق الاية المؤيد
بعموم التعليل في المرسلة وهو ظاهر الكتاب وفيه نظر لما مر ومنه يظهر وجه اعتبار ما في بعض من
حلول النجم لعدم الحاجة في الحال الا ان يدفع بان الاستقصاء البعض لا يجدي في المرسلة القاطع
للاصل مضافا الى عموم الاية وان كان بينه ما بينه من الاجمال ولا فرق في الاعطاء بين اعطاء
السيد والمكاتب ولا يعتبر اذنه وعدمه في الاول فلو دفعها الى العبد وصرفها في المكاتب
فهو ولو صرفه في غيره والحال هذه جاز له اي الزكي ارتجاعه لانه مال عين للجهة خاصة
فلا يجوز صرفها في غيرها كما يأتي في الغارم ومن هذا الباب ما قال في الاستدانة للحج خاصة على
ما هو بالى من عدم جواز صرفه في الدين فلا يكون ما نحن فيه للحج بل يجب الارتجاع حسبة او في وجه على
المالك عينا وجه ويجزي عن الزكوة مع تعذر الارتجاع لان المالك كان مامورا بالدفع
الى المكاتب والامر يقتضي الاجزاء ونبه ما عرفت من الوجه الاخذ عينا من الاشكال بل المنع على
الخلاف والتحقيق المتقدمين فما في جواهر الكلام من الاجزاء لعله مبني على مذهبه هناك وكذا يجوز له
الارتجاع اذا اعتقه السيد او غيره تطوعا وقيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه انه لا يرجع لانه ملكه
بالقبض فكان له التصرف في اي جهة شاء ونبه ما عرفت من ان ملكه كان مشروطا بصرفه في العتق
ويعدم المشروط بانعدام شرطه وتحقيق ذلك سياتي انشاء الله في الغارم ولو دفعها الى السيد فعجز
العبد عن اداء بقية مال الكتابة فهل ينفسخ العقد بعدم الارتجاع وكذا ما خرجه عن ذلك وعن الشافعي
الارتجاع ايضا لعدم حصول المقصود وهو العتق وهو حسن مع عدم بذل الباذل باقيا في
او دفعه في بيت المال عن التكميل ولو في السنين المستقبلة لان الدفع الى السيد كان لاجل الاعتاق
فيكون كالدفع الى العبد حيث يقتضي صرفه وما قيل من ان الامر يقتضي الاجزاء مدفوع بما مر
دفعه الى العبد وكذا ما قيل من ان المولى ملكه بالدفع اليه فلا وجه لارتجاعه لعدم الدليل على كونه
مالكا مطلقا ولو لم يترتب عليه العتق ودعوى ظهور الادلة في صرف هذا الصرف حيثما يتعلق بالرقاب

وان لم يترتب عليه الفك ممنوعة هذا كله اذا دفع الزكوة في فك المكاتب من سهم الرقاب
ولو دفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع وعلله في المدارك بان الفقير لا يحكم عليه فيما ياخذه من
الزكوة اجماعا وهو حسن بناء على انه علك وإلا فلا يجوز الدفع اليه من سهم الفقراء فضلا عن
عدم الارتجاع ولو ادعى انه كوتب قيل يقبل قوله وقيل لا يقبل الا بالبينة او يحلف والاول
اشبه عند المص رحمه الله بل الاكثر كما في المدارك وعلله في محكي المعتبر والمنتهى والتذكرة
بانه مسلم اخبر عن امر ممكن فيقبل قوله كالفقير وباصالة العدالة الثابتة في المسلم وفيه ما عرفته في دعوى
الفقر بل عدم القبول هنا اولى لاقتضاء بعض ادلة القبول كالاخبار السابقة للكعبة بدعوى
الفقر كما ان الاكتفاء بالحلف عن البينة ايضا لا وجه له حسبما فصلناه فالقول الثاني اقوى كما عن
المدارك وان لم يعرف القائل به ولو صدقه مولاه في دعوى الكتابة قبل قوله بلا خلاف محقق
او منقول وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب لانه لا يخلو اما ان يقبل اقراره فيه وفيه
ان اقراره حجة عليه فيما يلزمه لا حجة له فيما ياخذه ولذا اقتصر الشافعي على عدم التعويل على القبول
لجواز التواطؤ لاخذ الزكوة وعن الشيخ قده ان الاقوى الاول في القبول فيعطي ويرفع عبدا او لنا في
اوطبيعه لم يعلم منه ذلك وفيه ان محل الكلام ما لو علم المولى العبد وجهل الكتابة لا ما
لو جهل السيد لثلثة اللهم الا ان يلزم المولى باقراره ظاهرا ويحكم بالكتابة باعتاق العبد كل
وهو حسن لو فرضنا الادلة عموم هذا السهم للعتق الظاهري وفيه تأمل كما لا يخفى على المتدبر
والصنف الخامس الغارمون وفي بعض النسخ الغارمين وهو مبني على نقل ما في الكتاب بلفظه
او على العطف على الرقاب مع عدم اعادة الجار اعني في ولعله لعدم ما سبق كما في المنهاج قيل و
سمي المدين غريما لانه يشاق لازم فالمدينون هم الغارمون وعن القاموس الغريم المدين والدائن
ضد وعن الجمهرة الغريم كل شيء غرضه من مال او غيره والمداينان كل واحد منهما غريم صاحبه
وظاهره انه من لغات الاضداد وقد يقال كما عن بعض بالاشتراك المعنوي بتفسير الغريم بذي غرم سواء
كان عليه او له وفيه تعسف بل لا خلاف اما لو كان مدلول الصيغة قابلا للتنويع كما في فعيل بمعنى

الفاعل

الفاعل تارة وبمعنى المفعول اخرى والمراد بالغارم شرعا وعند الفقهاء المدينون في غير معصية
الله وكونه من اصطلاح المتشرعة اجماعي مضافا الى نص الكتاب نعم يشترط في هذا السهم العجز عن
التمكن من الوفاء على ما صرح به غير واحد منهم الشيخان والفاضلان والعلامة بل هو على ما حكي عنهم في المختلف
من قول العلماء علمهم الله الدين لان الدين انما يقضى لهم ان لم يتمكنوا من ادائه ليس له على المديون وهو في محله لا اشكال
فيه ولا خلاف لمن كان غنيا مالكا لمؤونة السنة ومقدار الدين مضافا الى المؤونة بل ادعى عليه بعض
الاجماع وهو كذلك واما لو كان اختياره مكلم او بشرط ان لا يكون الوفاء من قوته فلو كان عنده قوت
السنة او قوت بعضها ولم يكن قادرا على الاداء الا من القوت جاز له اعطاؤه من سهم الغارم وفاء
لاشتمال الطلاق الاية والاخبار مع دعوى انصرافها الى العاجز عن الاداء مطلقا ولو من قوته وفي محكي
العلامة في محكي النهاية علل جواز الاعطاء بانه لا فائدة في ان يدفع ما عنده ثم ياخذ الزكوة باعتبار
فقره وفيه ان الفائدة وعدمها غير ناهضين بالحكم الشرعي نفيا او اثباتا اما بناء على اعتبار الدليل
فان ساعد الدليل على جواز الاعطاء من سهم الغارم مع القدرة من المتبع والا فلا مع الحداثي
ان مقتضى الاخبار الواردة في سهام الغارمين هو اشتراط العجز عن الاداء مطلقا قلت
ولكنا الطلاق الفتاوى في شرط العجز منزل على الجواز تقديم كما في جواهر الكلام وفي نا المحكي عن
كاشف الغطاء بان مثل هذا داخل في عنوان الفقراء اذ الفقير هو المحتاج والغني خلافه وذي حاجة
لمثل من اهل الكتب وفيه ايضا وفيه مضافا الى ان الفقير معرفة في الاخبار والفتاوى بالذي قوت
السنة سواء كان عليه دين مقدور الاداء ام لا ان مقتضاه جواز الاعطاء زايدا عن مقدار الدين
حتى عن غير شرط بصرفه في الوفاء لانه فقير ولا حد لما ياخذه الفقير في جانب الكثرة عندهم ولا ضيق
عليه ايضا في المصرف بل يصرفه اي موضع شاء وهو مخالف للاجماع ظاهرا ان ما لك قوت السنة فعلا
او قوة لو صدقنا اعطاءه من سهم الغارم فاللازم عدم التجاوز عن مقدار الدين ولزوم صرفه في
الوفاء لكن لم يكن قادرا على الوفاء لانه انما يعطى من سهم الغارم لا من سهم الفقراء اللهم الا
ان يلتزم بذلك ويقول ان هذا الغارم يجوز له ان ياخذ ازيد من دينه ويجوز له ايضا ان يصرفه

ظ بعيز بالد

في اي موضع شاء لانه داخل في عنوان الفقير بخلاف غيره ممن هو غير محتاج الا من جهة الغرم كمن كان
واجب النفقة على غيره او كان ميتا فانهما مستحقان من سهم الغارمين بقدر غرمه لا ازيد ولا
يصرف ما يعطى الا في الوفاء، او يقول باختلاف الجهة والحيثية في محل الفرض فهو الغارم المالك للقوت
فان اعطي من حيث الفقر فلا حد له وان اعطي من سهم الغارمين فيتقدر بقدر الدين وكلاهما مخالفان
لظاهرهم بل صريحهم فانهم صرحوا بان الغارم لا يعطى ازيد من غرمه وحمله على ما لو كان غير محتاج الى
القوت لاستغنائه بوجوب انفاق الغير او بالموت مما يأباه كلامهم مع انه تنزيل على النادر
العزيز الغالب فلا وجه للاحتمال الثاني وتشكيك المحصلين ايضا مناف لاطلاق منعهم عن الزايد على ما
ان التمسك لجواز الاعطاء في محل البحث باعتبار عدم الدين في صفقة الفقر لا يكاد يستفاد من كلماتهم
والصواب ان يتمسك له بعموم ما دل الادلة من الكتاب والسنة ومنع انصرافها الى العاجز ولا اشتراطهم عدم
القدرة فالقدر المسلم منه القدرة الزائدة عن القوت لان الوفاء من القوت … من القوت ليس من القدرة
عرفا في شيء الا ان قول الحسين عليه السلام في خبر عبد الرحمن المتقدم سابقا لا تحل الصدقة الا في دين موجع
او غرم مفظع او فقر مدقع يدل على اشتراط عدم القدرة على الوفاء مطلقا لان مقدور الوفاء
ليس من الدين الموجع او الغرم المفظع كما لا يخفى وايضا وفي بعض الاخبار ما يدل على ان مالك القوت
المديون لا يأخذ لدينه من الزكوة بل يوفيه مما عنده ثم يأخذها للقوت كخبر سماعة المروي في محكي
السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه دين ويكون عنده
الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله تعالى بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على
ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال عليه السلام يقضي بما
عنده ويقبل الصدقة الخبر حيث دلت على عدم اخذ الغارم من الصدقة الا بعد اداء دينه مما عنده
من قوت سنته وظاهره اشتراط العجز عن الاداء مطلقا حتى من قوت السنة واجيب عنه بان مضمون الخبر
بيان تكليف المديون وانه لا يجوز تاخير الدين مع الامكان من الوفاء من قوت السنة وهو كلام بلا كلام
فلا ينظر اليها ولا يتحول له بتكليف معطي الزكوة الذي هو لا منافاة اذ لا منافاة بين الحكمين بان يجب على

الا ان

الا ان تقديم الدين على النفقة ويجوز لمعطي الزكوة ان يعطيه من سهم الغارمين ويتسامح ولا … ان لم
منافاة بينهما لكن امر الامام عليه السلام بتقديم الدين على اخذ الصدقة يدل على عدم جواز العكس اذ لو كان اخذها
للدين جائزا له مع كونه مالكا للقوت لما امره بالوفاء اولا ثم الاخذ ثانيا فانا لا نشك بانه لا بعد لو قلنا بكشف
عن عدم جواز الاعطاء من سهم الغارم مع امكان الاداء، اللهم الا ان يعتذر عن الخبر بعدم وضوح السند
وعدم الجابر وفيه ان اطلاقهم اعتبار عدم القدرة على الاداء لعله يصلح جابرا ان لا هو ايضا دليلا …
فوق عدم الجواز ولا نرى بين ان يكون مالكا تمام قوت السنة او بعضها فانه متى تمكن من اداء الدين مما عنده
من القوت لم يجز اعطاؤه من سهم الغارمين بل يوفي الدين ثم يأخذ الصدقة كما في الخبر ومما ذكرنا ظهر
حكم ما لو كان عنده بضاعة او ضيعة او دار يحصل بقوته من غلتها فانه لو اكتفينا باطلاق الفتوى لم يجز
وان اعتبرنا التمكن من فضل القوت فالظاهر جواز الاخذ … لعرف حيث نرى بين الضيعة
والدار ونحوها وبين البضاعة بالجواز في الاولى والمنع في الثانية مما يستغل بها المعيشة ثم …
عدم الفرق بين كفاية الغلة لقوت تمام السنة وعدم الكفاية وان كان المنقول من كلام بعض خصوص
الثاني ولعل نظر المصنف … في الصنف الثانية دون الاولى الى بعض الاخبار كموثقة سماعة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة فقال ان
كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب
فيها بوجهه فهو يرجو ان يأخذ منه ماله عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة
او يحتسب بها وان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان يأخذ منه شيئا فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشيء من
الزكوة وفيه ان موردها المقاصة التي لا يشترط الفقر في الغارم … وظاهره مخالف للاجماع لان
الغارم اذا تمكن من الوفاء من غير قوته لم يجز اعطاؤه من سهم الغارمين اجماعا فكيف يجوز له المقاصة فلابد
من حمله على … ولو حمل على ما يستغنى من غلته للمؤنة حتى لا يكون مخالفا للاجماع بناء على ما
عرفت من جواز الاعطاء اذا توقف الوفاء على دفع المؤنة او دفع ما يحصل منها المؤنة كالدار والضيعة
دخل فيها البضاعة … بالفرق بين البضاعة والضيعة غير موجه لا من حيث النص ولا من حيث صدق

وهو الكسر فيما عليه منه …

يرتفع بذ

المكي وعدمه غنيا والاولى حمل الرواية على استحباب الامهال مع عدم امكان الوفاء وتوقع لها معه
ان مستحبا مؤكدا بخلاف ما لو امكنه الوفاء فلا يكون الشهادة دالة على ما نحن فيه من جواز اعطائه من
سهم الغارم فليعتد وجيدا بعض الكلام في اعتبار الفقر لجواز الاعطاء من سهم الغارم مضافا الى عدم
عدم القدرة على الوفاء فانه لا ملازمة بينهما فقد يكون متمكنا وهو فقير كمن كان عنده قوت بعض
السنة ودينه اقل مما عنده وقد يكون غير متمكن وهو غير فقير كمن كان وجبت النفقة على غيره وهو
مديون لا يقدر على وفائه او كان عنده قوت تمام السنة ودينه اكثر من قوته او كان محترفا يحصل القوت
بسائر ما ولا يتمكن من ادائه دينه فالنسبة بين الفقير الشرعي وبين العاجز عن اداء دينه عموم من وجه قضية
ظاهر الحال كان [illegible] الاصحاب مصرحا باشتراطه بل عن الخلاف والغنية والتذكرة الاجماع عليه وعن
المبسوط اجماع اهل العلم فانه تم عليه وعن السرائر نفي الخلاف فيه لكن في المدارك كما عن الذخيرة عن الفاضل
الاصبهاني وغيرهم تفسير الفقير هنا بعدم التمكن من الاداء فيرجع الى الشرط الاول [illegible] جمع من العلماء
في التذكرة بين الامرين الفقر وعدم التمكن نعم لم يبين ما هو الثمرة الا ان عن الشيخ انه لو كان الدين في معصية
الله لم يجز اعطائه من سهم الغارم بعد التوبة ويعطى من سهم الفقراء ان كان فقيرا انه ظاهر في ان المراد
من الفقر الذي اشترطه هو عدم التمكن دون الفقر بمعنى عدم ملك قوت السنة والا لم يكن
الفقر في خصوص التائب بمعنى كما لا يخفى وكيف كان فالمتبع هو الدليل لان هذه الاجماعات مع ما نرى
فيها من ضعف الدلالة لا تصلح مخصصة لاطلاق الاية وصارفا لظهور المقابلة في تغاير الغارمين للفقراء ان
كان الكلي الحرفي ولذا لا يعتبر الفقر في بقية السهام المقابلة للفقراء كالعاملين والمؤلفة قلوبهم
اتفاقا ودعوى حصول المقابلة بخصوص دين الميت [illegible] لا ان بين الاجماع [illegible] بعموم الغارمين
قطعا فلابد من مراعاة المقابلة في تمام مدلول الجمع الدال على العموم لا في بعض مدلوله وقوله في خبر عبد الرحمن
الوارد في الوالي [illegible] عليهم لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع صريح في
المقابلة في خبر ولا تكون المقابلة الا بعدم اعتبار الفقر في سهم الغارمين والا لكان الغارم حينئذ مطلقا من
الفقير ولا يظهر ثمرة معتد بها لذكرهم بعد الفقراء خصوصا مع جواز اعطاء الفقير ما يقوم بمؤنته ودينه عنده

دائم

دائما لو اشترط الفقر بطل قولهم لا يجوز اعطاء الغارم اذا صرفه في معصية وجواز اعطائه للفقير ما
مدة سنة فما قال المختلف بين [illegible] فيه ما ذكرت انتفاء شرط عدم القدرة وابن زهرة في الـ
التذكرة مرسلا لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة غاز في سبيل الله او عامل عليها او غارم وهو نص
في المدعى فانه لم يحصر في غيره وليس في مقابلته ما دل على [illegible] الصدقة على الغني بقضية ان
العاجز عن اداء دينه غير غني عرفا ولو كان مالكا لقوت سنته فدعوى ان الغنى المفسر بمالك القوت
هو غني ولو كان مديونا مدفوعة بان تفسيره بما ذكر انما هو في الفقير المقابل لسائر السهام لا ان
لفظ الغني حقيقة شرعية في مالك القوت واجاب عنه في المستند بان النسبة بينه وبين عموم
الغارمين عموم من وجه والترجيح له وفيه ان النسبة وان كانت هو العموم من وجه الا انه حاكم
على عموم الغارمين فالجواب ما ذكرنا من اختصاص الفقير المذكور بالصنف الاول المقابل لسائر
السهام نعم في خبر سماعة المذكور في شرط عدم الفقر دلالة على ان المديون لا يأخذ الصدقة
لدينه اذا كان عنده شيء يتقوت به بل يؤدي الدين مما عنده ثم يأخذ الصدقة لكن فيه ان جهة
المنع غير معلومة فيحتمل ان تكون هي القدرة على الوفاء حيث تمكن دون ملك القوت بل هذا هو
الاولى لاطلاقه من حيث كون ما عنده كافيا لقوت سنته اولا اذ لو كان جهة المنع هو ملك القوت
لاستفصل فترك الاستفصال دليل على كون سبب المنع هي القدرة على الوفاء فهذا يقيد لعدم
اعتبار الفقر [illegible] نقلنا عن صاحب الكلام [illegible] وهو دعوى دخول الغارم في ماهية الفقر
وفيه ما عرفت من الضعف [illegible] فالترجيح [illegible] الكل عدم اعتبار الفقر [illegible] كفاية
عدم القدرة سواء اجتمع معه او فارق ومن عدم القدرة من كان له دين مؤجل وعليه دين معجل
لا يمهله الدائن وكذا الحرفي الذي يقدر على اداء دينه شيئا فشيئا مع عدم صبر الدائن ثم ان
الشيخ [illegible] كالعلامة في التذكرة وغيره عدوا من سهم الغارمين من تحمل حمالة لاطفاء
الفتنة وسكون نائرة الحرب بين المتقاتلين واصلاح ذات البين قال في التذكرة وهو قسمان
احدهما ان يكون قد وقع بين طائفتين فتنة وقتل وامتنعهم فيتحمل رجل دية لاصلاح ذات البين

فهذا يدفع اليه من الصدقة ليؤدي ذلك لقوله تعالى والغارمين ولا فرق بين ان يكون غنيا او فقيرا لقوله عليه السلام
لا تحل الصدقة لغني الا لخمس غاز في سبيل الله او عامل عليها او غارم ولكنه انما يقبل ضمانه ويحمله
اذا كان غنيا فيه حاجة الى ذلك مع الغناء فان ادى ذلك من ماله فليس له ان ياخذ لانه قد سقط عنه
الغرم وان كان ممن تحمل قد استدان فاما هاجاز ان يعطى من الصدقة ويؤدي اليه لبقاء الغرم
المطالبة الثاني ان يكون سبب الغرم اتلاف مال ولا يعلم من اتلفه خشي من الفتنة فيحمل ذلك المال
حتى سكنت النائرة فانه يدفع اليه من سهم الغارمين لصدق اسم الغرم عليه والحاجة الى اصلاح ذات
البين هو ابين وصح الثانية ولذلك لا يدفع لان الناس انما تدفع بسبب الدم في العادة من ما
يتعلق بالدم لا يتعلق باتلاف المال كالكفارة وهو ممنوع انتهى ومثله في المبسوط بتبدل ويدل عليه
ما في الهداية عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج او محمد بن خالد قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الصدقات فقال اقسمها فيمن قال الله عز وجل ولا تعطين من سهم الغارمين الذين ينادون
بنداء الجاهلية شيئا قلت وما نداء الجاهلية قال عليه السلام هو الرجل يقول يا بني فلان فيقع بينهم
القتل والدماء فلا يؤدوا ذلك من سهم الغارمين ولا الذين يغرمون من مهور النساء ولا اعلمه الا
قال ولا الذين لا يبالون ما صنعوا في اموال الناس فمن جهة الدلالة انه يستفاد منه جواز الاعطاء في
القتل الا فيمن نادى بنداء الجاهلية وفيه نظر وكذا في ... مهور النساء اذ لا مانع من اطلاق
هذا السهم والاولى الاستدلال عليه بقوله تعالى والغارمين لان التذكرة ... المتقدم لا تحل
الصدقة الا في دين موجع وغرم مقطع ... اذ الظاهر من الغرم المقابل للدين ما يحمله
الانسان من الغرامات والديات ولا اصلاح ذات البين كما يدل عليه توصيفه بالمقطع اي المقطع
للنزاع والفتنة الثالث عدم اعتبار الفقر هنا واعتباره في الغرم الاول لم يظهر لنا وجهه خصوصا مع عموم
ما رواه من قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا للخمس وانما يصح عدم الفرق بينهما في اعتبار الفقر
ثبوتا وسقوطا لعدم الفرق بين الدفع الى الغريم او الغارم كما في الحديث التصريح به وكذا الدفع الى
الضامن على ما نقل عن العلامة ... فانه يلاحظ فيه ايضا عدم التمكن والفقر لو قلنا به في غيره ويحتمل جواز الدفع

هنا

هنا مع الحاجة لتحمله الضامن باذن المديون مع عساره كما قاله في محكي المبسوط من انه دين لم يحل ...
ذات البين فيقضى عن ... لا انه من الصدقة بل ولو غنيا بل لان نفعه يعود الى المضمون الفقير
بل انما كان الضمان باذنه ثم انه يعتبر في هذا السهم ان لا يكون الدين في معصية الله ولو كان في معصية
لم يقض عنه بلا خلاف محققا ومنقول في الخلاف والمعتبر والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه والنصوص
الدالة عليه كثيرة ان لم تكن متواترة منها قول العالم عليه السلام في محكي تفسير علي بن ابراهيم المنجبر ضعف سنده
بعمل الاصحاب المدارك بالشهرة والاجماعات المذكورة قال عليه السلام والغارمين قوم قد وقعت عليهم
ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام عليه السلام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال
الصدقات مضافا الى كون الزكوة ارفاقا فلا تناسب المعصية بل في اعانة فيها اغراء بالقبيح واعانة على
الاثم ولو تاب صرف اليه من سهم الفقراء بناء على اعتبار العدالة في الفقير والا جاز ذلك قبل التوبة
ويكون ذلك ما اشار اليه في محكي المسالك ان من سهم الفقراء قسيم لسهم الغارمين فكيف يكون اعطاء
سهم الغارمين الى الفقير بل لا بد من اعطائه من سهم سبيل الله وهو احد وجوه المسألة والوجه الثالث
عدم جواز الاعطاء مطلقا وفي المسالك ان العلامة ... ذكر هذا الاحتمال حكاية عن بعض وفيه
اما من سهم الغارم فلا انتفاء شرطه واما من سهم الفقراء فلما عرفت واما من سهم سبيل الله فلا
فلاختصاصه بالجهاد او لاختصاصه بالقربة ولا قربة في الدفع الى العاصي ولو بعد التوبة لما فيه
من الاغراء بالقبيح ومنع وجه ... كلمات المدارك غير موجه وان كان امثل فيجوز الدفع اليه قبل
التوبة والتحقيق ان هذا وجه اعتباري لا يصلح دليلا على الحكم الشرعي لان القبيح الذاتي لغير المتغير
بالقصد ممنوع فلا مانع من اعطاء الغاني لا العاصي بل الفقير وكونه ... في دخوله في القربات
محل نظر ولو قلنا بان المراد بالطاعة المعتبر صرف الدين فيها غير المعصية فيشمل المباحات والمكروهات
والمحرمات في حال العذر من الاكراه والاضطرار او النسيان او نحو ذلك من الاعذار العقلية او
الشرعية التي منها العبادة ولو في حال العجز قبل البلوغ والوجه الرابع ما في المحقق في المعتبر من ان
الاعطاء من سهم الغارم والاطلاق الادلة يدفعه ولا يجوز صرف الزكوة الى الغارم ليقضي دينه

نكذا الجواز ان يقضي الملكي هو بنفسه لاطلاق الادلة كما صرح به غير واحد ولو حصل دينا انفقه في طاعة
الله او في معصية بل كما عن الشيخ قده في النهاية وعن الشهيد قده الميل اليه منع وقيل لا منع وهو الاشبه
بل المشهور بل في زكاته لا خلاف فيه لان الشيخ قده عدل عما في النهاية في المبسوط نوافق غيره ومستند الاول
مضافا الى ما في المسالك من الشرط وهو الصرف في طاعة الله لشك في الشرط وهو ما ارسله الرضا عليه السلام عن
الكافي عن محمد بن سليمان عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد قال سأل الرضا عليه السلام رجل وانا اسمع فقال
جعلت فداك ان الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فاخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها
الله تعالى في كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على
عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره
الى الامام عليه السلام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله واما اذا كان انفقه
في معصية الله فلا شيء له على الامام عليه السلام قلت فما لهذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة
الله عز وجل ام في معصية قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر والجواب عن الاول بان وجود الدين معلوم
وصرفه في المعصية مشكوك فيدفع بالاصل ودعوى كون الصرف في الطاعة شرطا وهو غير ثابت بالاصل
المذكور ممنوعة لان المراد بالطاعة في الرواية عدم المعصية فالشرط هو الصرف في غير المعصية ولو سلم كون
الطاعة بمعناها الوجودي شرطا فاصالة الصحة تقتضي حمل تصرفات المسلم على الصحيح المشروع وعن الثاني بضعف
السند مع عدم الجابر بل مع عدم العامل بمضمونها لرجوع الشيخ عن القول بالمنع في النهاية الى القول المشهور في
محكي المبسوط مضافا الى عدم وضوح الدلالة كما قيل مع ان الاطلاع على مصارف الاموال متعسر او متعذر
فلا يتوقف دفع الزكوة الى الغارم عليه وكذا لو كان للمالك دين على فقير جاز ان يقاصه
ما عليه من الزكوة بلا خلاف كما عن المعتبر والتذكرة والمنتهى وظاهر المقاصة كما عن المحققين وغيرهما ان
يعين ما عليه من الزكوة ثم يقبله عن الفقير فيصير ملكا له ثم يأخذه مقاصة مما له في ذمة الفقير ومن المدارك
انه بعيد وهو كذلك لتوقفه على صيرورة ما على المالك من الزكوة ملكا للفقير قبل وصولها بيده او
بيد وكيله بل يمكن منع التوكيل والاذن ايضا لان الحق ليس لمعين حتى يقبل الوكالة والاذن ولذا فسر

المقاصة في المدارك بالاسقاط والاحتساب والمراد به ان يحتسب المالك ما له من الدين على الفقير زكوة
فانه مال من امواله وولاية التعيين له فاذا صار بتعيينه زكوة يحتسبها على الفقراء ويكون احتسابها
بمنزلة الاقباض والاحتساب ايضا مرجعه الى ابراء ذمة الفقير بقصد ادائها زكوة فان صدقة الدين
على المديون انما هي بالابراء بقصد القربة وهذا اوفق من الاول بل يمكن تطبيقه على القاعدة
من غير الاحتياج الى الاخبار الواردة كخبر عبد الرحمن وخبر عقبة وخبر سماعة بل المذكور في الاولين
هو الاحتساب دون المقاصة نعم في خبر سماعة الجمع بينهما لكن مقتضى القاعدة حمل المقاصة على
الاحتساب محافظة على القاعدة دون التخيير بينهما كما في خبر سماعة ولعله المستند لما في جواهر الكلام من
الاكتفاء بالاول بمعنى ولو كان له دين على الدائن جاز الاحتساب ايضا على ما في جواهر الكلام وفاقا [illegible] في
الكشف وطرقه ثلثة احدها ان يحول الفقير بالدين الذي يستحقه على دائنه فانه بمجرد الحوالة
يصير ما في ذمة الدائن ملكا للفقير فيحصل التهاتر وهو معنى الاحتساب والثاني ان يأذن
الفقير في ان يحتسب ما له من الزكوة على دينه الذي في ذمته فيكون بقبول الفقير بمنزلة قبضه فيصير
مالا له فيحصل التهاتر ايضا فمراد الثالث ان يحتسب المالك من دون حوالة ولا اذن وطريقه
ان ينوي بما في ذمة الدائن ان يكون زكوة ثم يبرئه عوضا عما له في ذمة الفقير المديون فينوي
بهذا الابراء اداء الزكوة والظاهر رجوع ملخصها الى هذه الوجوه وفي الكل اشكال خصوصا
في الاخير بل لولا النصوص لاشكل الحكم في الاصل فكيف عن هذا الفرع الخارج عنها وكذا لو كان الغارم
ميتا جاز ان يقضى عنه وان يقاص باتفاق اصحابنا واكثر العامة كما في المدارك بل يستفاد من
الاية لكونه من افراد الغارمين فلا مانع من القضاء عنه وكذا يستفاد من الجملة السابقة جواز المقاصة
هنا والعمدة هو الاجماع والاخبار ولا يشكل الحكم هنا بعدم صدق الغارم على الميت ومن هنا يشكل
التعدي من الزكوة الى سائر المقامات كالخمس والنذور وما يشبههما ففي صحيحة عبد الرحمن سألت
ابا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا لم يكن بمفسد ولا معروف بالمسئلة
هل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم وعن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يعول فرح لهم من غيمة ويقبل اجراء لهم قضاء فان لم يبلغ ذلك حسب مابه من الزكوة وفي حسنة زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزات عنه وهي شاهدة على اعتبار قصور التركة عن الوفاء في الاحتساب كما عن المبسوط والوسيلة والتذكرة والتحرير والدروس والبيان والمدارك وكشف الغطاء خلافا للمحكي عن صريح المختلف وظاهر المنتهى ونهاية الاحكام والمعتبر واللمعة وهو ظاهر اطلاق المص هنا ايضا فيجوز وان وفت لاطلاق الادلة ولعله يشير اليه ترك الاستفصال في صحيحة عبد الرحمن والا مدفوع بتخصيص عموم الغارمين بغير محل الفرض كما بيناه عليه ولو سلم فلا بد من الخروج عنه بحسنة زرارة المعتبرة في اعتبار قصور التركة عن الوفاء بل ربما يستفاد ذلك من رواية يونس ايضا وما قيل كما عن المختلف من انتقال التركة الى الورثة فيبقى الميت فقيرا فيه بعد تسليمه اعدة محل الصغرى والكبرى لان العبرة على الاحتياج دون عدم المال اصلا فمع ذلك لا حاجة للميت مع تركه مالا يفي بدينه مع ان هذا يشبه الاجتهاد في مقابلة النص نعم لو تعذر الوفاء مع وجود المال لعدم امكان اثباته او نحو ذلك الذي منه عصيان الوارث لم يبعد جواز الاحتساب كما في الروضة والمسالك وان قال صاحب المدارك ولنظر فيه مجال الا انه مدفوع بالعموم المستفاد من ترك الاستفصال في صحيحة عبد الرحمن وان لم نقل بدخول الاموات في عموم الغارمين مضافا الى كون الميت حينئذ محتاجا الى الزكوة لشدة الحاجة للفقراء اي المحتاجين وان لم يكونوا فقراء مدينين للاقوات فلا مانع حينئذ من ادائه من سهم الغارمين او من سهم الفقراء او من سهم سبيل الله وكذا لو كان الدين على من تجب نفقته على المزكي جاز ان يقضي عنه حيا وميتا وان يقاص بلا خلاف محقق او منقول بل في المدارك كما عن الخبر والتذكرة والمنتهى دعوى الاتفاق عليه ويدل عليه حسنة زرارة المتقدمة ورواية اسحق بن عمار وغيرهما ولو صرف الغارم ما دفع اليه من سهم الغارمين في غير القضاء ارتجع على الا

شرح شرايع الاسلام

٢٦٠٧٥